



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID



Instituto de Investigaciones Feministas

## MÁSTER UNIVERSITARIO EN ESTUDIOS FEMINISTAS



TRABAJO FIN DE MÁSTER

### **Aportaciones del feminismo islámico como feminismo poscolonial para la emancipación de las mujeres musulmanas. Revisión bibliográfica de fuentes.**

**ANA SALAS RODRÍGUEZ**

**TUTORA: ASUNCIÓN BERNÁRDEZ RODAL**

**FECHA DEFENSA: 25-09-2012**

**CURSO ACADÉMICO: 2011-12**

**Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales**

## Contenido

Capítulo 1. Introducción.....	3
Capítulo 2. Aspectos teóricos y metodológicos .....	7
2.1: Método.....	7
2.1.1. Diseño general de la investigación.....	12
2.2: Hipótesis de trabajo .....	14
2.3: Objetivos.....	15
2.4: Fuentes.....	15
2.5: Términos.....	16
Capítulo 3. Estado de la Cuestión .....	19
Capítulo 4. Desarrollo.....	26
4.1 La imagen del islam en la sociedad occidental .....	26
4.2 Relación con el feminismo poscolonial .....	30
4.3 Feminismo Islámico .....	36
Capítulo 5. Conclusiones.....	51
6. Bibliografía y Biblioweb .....	54

## Capítulo 1. Introducción

La elección del tema del Feminismo Islámico para la realización de este Trabajo Fin de Máster tiene que ver con dos motivos. En primer lugar, por mi cercanía al Islam y a la comunidad musulmana, y en segundo lugar, porque había una serie de temas relacionados con la mujer, particularmente la “mujer musulmana”, y el feminismo, con el racismo y la xenofobia creciente hacia el colectivo musulmán, y por mi propia condición de “occidental” y mi visión sobre las políticas que Occidente está llevando a cabo en el mundo. Reflexionaba sobre todos estos temas, y realmente no era capaz de separarlos: aunque cada uno tenga sus propias particularidades lo cierto es que unos me llevaban a otros, y viceversa.

Por un lado, cada vez que se habla en los medios de comunicación, o se habla con la gente en la calle, sobre el Islam, la conversación o la noticia termina orbitando en torno a dos únicas posibilidades: o el terrorismo; o la “mujer musulmana”. Como se trata de un Máster en Estudios Feministas me saltaré el tema del terrorismo. Sin embargo, ¿cuál es el discurso preponderante sobre la “mujer musulmana”? Como explica Zahra Alí (2012)

“preguntarse hoy día por ‘*la situación*’ de las ‘mujeres musulmanas’, es el fruto de una elaboración histórica. No nos preguntamos con tanta frecuencia por ‘*las mujeres en el judaísmo*’, no vemos escrito aquí y allá el tema de ‘*las mujeres en la cristiandad*’. Lo cierto es que no se trata ni de la naturaleza de los textos sagrados judíos y cristianos, ni aún menos de las condiciones de vida de las mujeres cristianas y judías, que varían considerablemente según vivan al Norte o al Sur. Salta a los ojos que sólo las musulmanas son designadas por su religión, es decir, que se imputa al Islam una influencia fundamental sobre sus condiciones de vida”.

Parece que sólo existe un único modelo de mujer musulmana. Y aquí es donde el tema de la “mujer musulmana” se relaciona con el feminismo, en cuanto que los principios teóricos del discurso feminista occidental con los que

se estudia a las mujeres del 'tercer mundo', presentan la imagen de una mujer ignorante, pobre, tradicional, víctima, orientada a la familia y por tanto sexualmente restringida<sup>1</sup>. Y esta imagen se recrudece aún más si se trata de una mujer musulmana (Andújar, Ndeye 2007; Mohanty, Chandra 2008; Laguna, Marcela 2008; Pérez, Sandra 2008; Rodríguez, Laure 2011a, 2011b). En este sentido, siempre me ha resultado curioso cómo se considera que las musulmanas están encerradas entre cuatro paredes, pero que las occidentales que deciden ser amas de casa lo hacen voluntariamente. La verdad es que parece bastante reduccionista, porque las musulmanas también pueden elegir ser amas de casa.

Otro de los temas que causan estupor y debates acalorados es el del velo o los velos "islámicos" que portan algunas mujeres musulmanas, tema en el que no voy a entrar porque lo estoy desarrollando en mi tesis doctoral, pero que nos permite relacionar el feminismo con el tercer punto de reflexión: las políticas de Occidente.

Como muy bien explica Edward Said (2003:9) "La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente." Y es que hegemonía, que es como Gramsci denomina a la supremacía cultural, "es lo que da al orientalismo la durabilidad y la fuerza" que le permite mantenerse hasta hoy día, adaptándose a los nuevos tiempos.

"El orientalismo no dista mucho de lo que Denys Hay ha llamado la idea de Europea, una noción colectiva que nos define a 'nosotros' europeos, contra todos 'aquellos' no europeos, y [...] lo que contribuye a que esta cultura sea hegemónica tanto dentro como fuera de Europa [es] la idea de una identidad europea superior a todos los pueblos y culturas no europeos. Existe, además, la hegemonía de las ideas europeas sobre Oriente que reiteran la superioridad europea sobre un Oriente retrasado" (Said, Edward 2003:9).

---

<sup>1</sup> Según Mohanty esta idea también se ha empleado para analizar la condición de las mujeres negras o latinas en países como Estados Unidos: mientras que las mujeres blancas con familias monoparentales son vistas como mujeres independientes, modernas que tienen control sobre sus cuerpos y su sexualidad, así como libertad para tomar sus propias decisiones, las mujeres negras en la misma situación son victimizadas y vistas como mujeres marginadas y abandonadas por el hombre. (Laguna, Marcela, 2008).

Y aquí llega el quiz de la cuestión: ese orientalismo que configura un Oriente retrasado suele hacerlo en el cuerpo de las mujeres. Comenta Edward Said que la obra de teatro de Esquilo “Los persas”, Oriente toma la forma de figuras relativamente familiares: las mujeres asiáticas oprimidas (Said, Edward 2003). En su obra “Orientalismo”, Said describe cómo el tema de la opresión de la mujer musulmana, centrado casi exclusivamente en la cuestión del velo, fue el principal argumento utilizado por los conquistadores y colonizadores occidentales, y también por las feministas occidentales de las metrópolis, para alcanzar la emancipación y de la liberación de las mujeres musulmanas, en su afán por civilizar el “mundo musulmán” (Ali, Zahra 2012).

Pero, aunque pueda parecer que el colonialismo ya terminó, la realidad es muy diferente, porque las grandes potencias han desarrollado nuevas formas de colonialismo e imperialismo (Bessis, Sophie 2002). Finalmente, aquí entra en juego el punto que faltaba: el racismo y la xenofobia hacia el colectivo musulmán, incrementados tras el 11-S. Y también en este caso los discursos islamófobos se han centrado en el cuerpo de las mujeres musulmanas:

“La imposición de este discurso que instrumentaliza al feminismo con fines coloniales e imperialistas resulta llamativa en el período posterior al 11 de setiembre, cuando el tema de la ‘liberación de las mujeres’ fue invocado por la administración Bush para justificar sus guerras imperialistas en Afganistán y en Irak. La famosa fórmula de Gayatri Spivak ‘White men are saving brown women from brown men’ sigue sonando cierta, sobre todo cuando se trata de hombres que se descubren feministas respecto al sexismo de los Otros”. (Ali, Zahra, 2012).

El discurso liberador-emancipador colonial vuelve con más fuerza si cabe, y ya no se limita a las sociedades colonizadas y empobrecidas, sino que, readaptando las consignas del orientalismo y las tesis culturalistas racistas, que consideran que las relaciones entre culturas diferentes son hostiles y destructivas por “naturaleza” (Stolcke, Verena 1994), llevan a situaciones como las que tienen lugar en Francia, donde la situación de los barrios marginales en los que viven inmigrantes musulmanes de 2º y 3º generación son descritas en

forma de violaciones colectivas perpetradas por muchachos musulmanes contra “sus” “mujeres musulmanas” (Amorós, Celia 2009; Amara, Fadela 2004; Belgrano, Milagros 2006), de manera que la conciencia de la República puede quedarse tranquila, porque los delincuentes son musulmanes, no “franceses”<sup>2</sup>, que, efectivamente, demuestran que el Islam es machista y retrógrado por todo lo que son capaces de hacer contra las mujeres musulmanas<sup>3</sup> (Andújar, Ndeye 2007).

Este tipo de descripciones no hacen sino generar un mayor sentimiento islamófobo y racista que permite que las actitudes paternalistas y colonialistas se desarrollen en el propio seno de las sociedades occidentales, no en vano los colectivos de inmigrantes son los nuevos parias y esclavos, para liberar a las pobres mujeres musulmanas. Sin embargo, es llamativo que el empeño que se pone en liberarlas de sus entornos musulmanes no se invierta también en dar papeles a las mujeres inmigrantes, ni trabajos dignos, con contrato y seguridad social, y con salarios también dignos, ni otras muchas cosas. Es todo muy bonito mientras no se toquen los privilegios de las mujeres autóctonas, y sobre todo las de la élite, que son las que explotan a las inmigrantes como empleadas domésticas sin ninguna garantía. Sin derechos, sin acceso a la ciudadanía y a la participación plena en la sociedad, no se puede liberar a nadie.

Todas estas reflexiones son las que me llevaron a interesarme por buscar información sobre movimientos de liberación y emancipación liderados por las propias mujeres musulmanas, independientemente del feminismo occidental, tanto en el seno de las sociedades islámicas o de mayoría musulmana, como en las propias sociedades occidentales o en otros países, y lo que me llevó hasta el feminismo islámico, y a relacionarlo con otras luchas de mujeres alternativas a las impuestas desde el etnocentrismo occidental.

---

<sup>2</sup> El hecho de llevar varias generaciones no les concede la calidad real de ciudadanos. Como explica Fadela Amara (Belgrano, M. 2006): “Entre los años ’50 y ’60, cuando llegaron a Francia los primeros inmigrantes del Norte de Africa, éstos vivían en los mismos barrios que los portugueses, los españoles e incluso los franceses del sur. El denominador común que los unía era la pobreza. Luego los europeos accedieron a mejores condiciones de vida y se fueron del barrio. Los árabes se quedaron solos. Y uno de los factores de la violencia contra las mujeres son estos guetos: ya no hay mezcla, ni social ni de género”.

<sup>3</sup> Al mismo tiempo, da la impresión de que los franceses y el resto de occidentales son personas decentes que no cometen actos bárbaros como los de los musulmanes.



## Capítulo 2. Aspectos teóricos y metodológicos

En este Trabajo Fin de Máster partimos de la base de que el feminismo no es exclusivo de los países occidentales. Actualmente, en los países árabes y musulmanes, están creciendo los grupos feministas que exigen una mayor participación de las mujeres en todos los ámbitos de la sociedad. Por otra parte, la creciente presencia de población musulmana en Europa es vista con desconfianza y desde la perspectiva de la confrontación, centrándose sobre todo en lo que respecta a las mujeres musulmanas. En ambos casos, desde el feminismo occidental, y desde la propia sociedad europea se habla muchas veces en nombre de las mujeres musulmanas, dando casi por sentada su condición de esclavas y sumisas.

En este TFM se pretende profundizar, a través de una revisión bibliográfica, en las aportaciones que desde el feminismo islámico o musulmán se plantean, tanto para la emancipación de las mujeres musulmanas, como desde la perspectiva poscolonial de alternativa al feminismo occidental hegemónico.

### 2.1: Método

La investigación en el campo de las ciencias sociales tiene unas características propias que la hacen diferente a la investigación en ciencias naturales. La peculiaridad de los fenómenos que se estudian, nos obligan a utilizar diferentes métodos en su investigación. Los procesos sociales y culturales son complejos: intervienen en ellos multitud de factores interrelacionados cuyo aislamiento sólo puede conseguir la distorsión del conocimiento pretendido. Por este motivo, la metodología que utilizamos en esta investigación sigue el planteamiento de Álvarez Méndez (1986) que afirma que “ningún método tiene patente de exclusividad de hacer investigación científica o de hacer ciencia”. La elección de la metodología de investigación depende, no sólo de la concepción ideológica y de la formación epistemológica

del investigador o investigadora, sino también "debe depender de las exigencias de la situación de investigación que se trate" (Cook y Reichardt, 1986), y no olvidemos que en este proyecto la situación a investigar está determinada por dos características muy definidas: que hace referencia a elementos culturales y que se sitúa en contextos eminentemente de interacción social.

A veces ese afán por mantener un supuesto "rigor" en la investigación nos conduce a la selección, consciente o inconscientemente, de las variables más fácilmente cuantificables u operativas, con un peligro: desde la perspectiva cuantitativa, se tiende a suprimir de la investigación todo aquello que no va a ser medido, es decir, lo difícilmente cuantificable, o al menos se relega a un segundo plano en la práctica.

Por eso en la fase de investigación propiamente dicha, se ha utilizado una metodología cualitativa, a través de la revisión bibliográfica de fuentes, y de un acercamiento a las mismas desde una perspectiva similar al Análisis del Discurso (ACD) propuesto por Van Dijk y otras autoras y autores, puesto que se trata de describir, comprender y explicar fenómenos culturales, sociales y educativos (Velasco y Díaz de Rada, 1997).

### **Análisis crítico del Discurso**

En cuanto al Análisis Crítico del contenido de las fuentes bibliográficas, se han revisado la literatura actual existente del movimiento feminista islámico en los últimos cinco años producida en la zona mediterránea, o que se enfoca sobre esta zona y/o sobre esta temática, así como las aportaciones clásicas del feminismo occidental, utilizando principalmente las fuentes más reconocidas internacionalmente del ámbito español, europeo, y norteamericano, para llevar a cabo un análisis contrastante.

El objetivo del análisis crítico de contenido ha sido lograr la emergencia del sentido latente que subyace en los componentes semánticos y formales plasmados en las fuentes bibliográficas consultadas.



En este sentido, nos hemos centrado más en el contenido latente, desarrollando una labor propiamente interpretativa, no limitándonos pues a las estructuras textuales o icónicas, sino profundizando más allá en el análisis de los diversos significados, opiniones o ideologías que sustentan las mismas.

El análisis crítico de contenido toma prestados aspectos esenciales del enfoque del ACD (Análisis crítico del discurso) que analiza cómo la dominación se reproduce y se resiste con los discursos (Van Dijk, Teun 1997). Este enfoque concibe el discurso, por un lado, como un producto “susceptible de revelar determinados contenidos subyacentes (visiones del mundo, opiniones, ideologías)” y, por el otro, como un instrumento “capaz de proyectar esos contenidos en las representaciones sociales o individuales de las personas”. El interés principal del ACD proviene de esa doble funcionalidad atribuida al discurso. Si éste es visto como un producto y como un instrumento capaz de reflejar visiones sociales pero también de cambiarlas e incluso en algunas ocasiones de crearlas, la nota que define y diferencia este tipo de análisis de otros que se incluyen en este campo es la intención de desvelar las complicadas relaciones que se establecen entre las estructuras de poder, las ideologías y los discursos a través de los cuales se configuran los dos elementos anteriores (Van Dijk, Teun 1997).

El ACD parte de los presupuestos teóricos y metodológicos del Análisis del Discurso, a los que se añade la concepción del lenguaje en tanto que práctica social, especialmente en dos sentidos: en primer lugar, se estudia como un *producto* susceptible de revelar determinados contenidos subyacentes (visiones del mundo, opiniones, ideologías); en segundo lugar, como *instrumento* capaz de proyectar esos contenidos en las representaciones sociales o individuales de las personas. Al mismo tiempo, las investigadoras e investigadores en ACD no creen que el lenguaje pueda ser “neutro” u “objetivo” desde el punto de vista ideológico; por ello, como productores mismos de discursos, asumen este postulado en relación con su actividad investigadora, haciendo explícitas sus opciones ideológicas, así como su toma de postura ante determinados hechos sociales.

El enfoque que aquí hemos adoptado es el sociocognitivo de Van Dijk. Esta perspectiva concibe el discurso, por un lado, como un producto susceptible de revelar determinados contenidos subyacentes (visiones del mundo, opiniones, ideologías) y, por el otro, como un instrumento capaz de proyectar esos contenidos en las representaciones sociales o individuales de las personas.

El interés principal del ACD proviene de esa doble funcionalidad atribuida al discurso. Si éste es visto como un producto y como un instrumento capaz de reflejar visiones sociales pero también de cambiarlas e incluso en algunas ocasiones de crearlas, la nota que define y diferencia este tipo de análisis de otros que se incluyen en este campo es la intención de desvelar las complicadas relaciones que se establecen entre las estructuras de poder, las ideologías y los discursos a través de los cuales se configuran los dos elementos anteriores. Pero además, el ACD se centra preponderantemente en aquellos discursos que reflejen desigualdades sociales, es decir, actos comunicativos en los que un grupo social con poder emplea el lenguaje bien para discriminar a otro grupo social o bien para consolidar su propia posición social.

“El análisis crítico es partidista, toma posiciones del mismo modo que lo hace el análisis «acrítico». No obstante, y al contrario que otros tipos de análisis, describe explícitamente su posicionamiento, es decir, el análisis crítico formula sus objetivos sociopolíticos, sus normas y puntos de vista y no los niega, ni los ignora ni tampoco los disimula. El análisis crítico, además, se dirige a temas o problemas sociales, y también a paradigmas académicos, aunque no de manera primordial. No se trata de una rama de la investigación ni de una disciplina, sino de un tipo de análisis y de acción, que puede –o debería poder– imprimir carácter a cualquier investigación seria. De este modo, el análisis crítico convierte en funcional la investigación académica dentro de los objetivos de un marco sociopolítico más amplio. En tercer lugar, el análisis crítico se centra en problemas experimentados y definidos por grupos dominados, en lugar de hacerlo en los de aquellos que ocupan el poder, la élite, la clase dominante. El análisis crítico opera a través de la solidaridad. En cuarto lugar, el análisis

crítico examina los mecanismos sociopolíticos, históricos y culturales que sustentan la reproducción del poder, y por lo tanto presta una especial atención al análisis de aquellas ideologías que alimentan, reproducen o legitiman el poder. En quinto lugar, el análisis crítico es teórico e interdisciplinar, y no reduce los fenómenos sociales, políticos y culturales, por no hablar de los problemas graves, a un simple modelo teórico. Para finalizar, un análisis crítico de calidad no solamente contiene principios, sino que también es práctico, efectivo y, por lo tanto, flexible; no solamente se dirige a la comprensión teórica, sino que además aporta sugerencias, soluciones y alternativas, y se aplica por lo tanto en la formulación de antiideologías y estimula la resistencia. En efecto, no solamente quiere describir el mundo, sino que desea cambiarlo” (Van Dijk, Teun 1997:11-12)

Como señala Teun Van Dijk (1997), se trata de una “perspectiva” distinta, un “modo” diferente de acercarse a la construcción de la teoría y a su aplicación en el análisis. De hecho, tras este nuevo modo de aproximarse al discurso subyace, por un lado, una concepción de la teoría que no iguala ésta a la contemplación de un objeto, sino que exige la implicación del equipo de investigación en aquello que estudia, y, por otro, una mirada crítica que problematiza el propio modo de mirar y busca abrir caminos antes no explorados y establecer nuevos objetos de estudio, teniendo en cuenta y definiendo fielmente el contexto en el que se encuentra el objeto de estudio.

El ACD de la literatura analizada, por tanto, no se ha limitado pues a las estructuras textuales, sino que busca desentrañar y analizar los diversos significados o ideologías que sustentan las mismas. Por medio del ACD de las fuentes descubrimos entonces no sólo las formas en que se (re)presenta la el feminismo clásico occidental y la versión feminista de tendencia islámica, sino que también inferimos la ideología que permanece latente y que sustenta el discurso sobre la última. Partimos del texto para descubrir la estructura socio-cognitiva en varios niveles de la producción de los mensajes: en el estrato individual del autor o autora de las fuentes, en el tipo de fuentes de información y de datos que selecciona, utiliza y prioriza en su trabajo, en el modo en que

emite juicios u opiniones o en la postura más cercana o crítica respecto a la ideología imperante en Occidente.

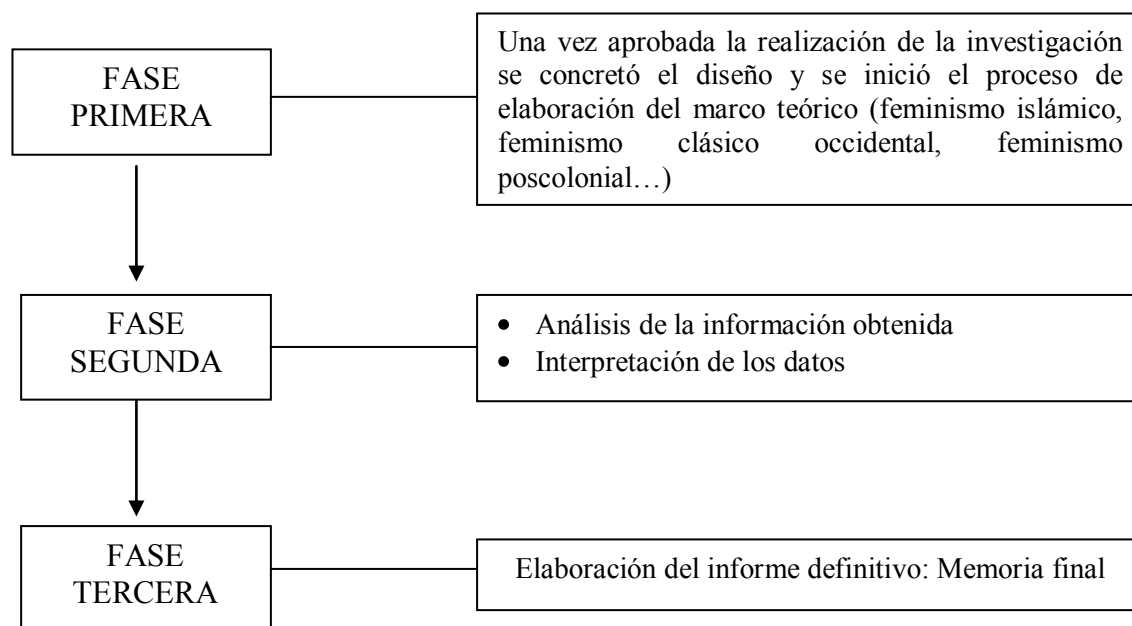
Los investigadores e investigadoras en ACD no sólo concebimos el discurso como una práctica social (Fairclough y Wodak, 1997), sino que consideramos que nuestra propia tarea –desvelar cómo actúa el discurso en estos procesos- constituye una forma de oposición y de acción social con la que se trata de despertar una actitud crítica en el público lector, la sociedad y el movimiento feminista en general. Se trata, por tanto, de incrementar la ‘conciencia crítica’ de los sujetos y de proporcionarles además un método del tipo “hágaselo usted mismo” con el que enfrentarse a la producción e interpretación de los discursos. El ACD se convierte así en una práctica social, en una forma de compromiso social.

Esta concepción de lo que debe ser un análisis crítico tiene una consecuencia teórica importante: el ACD no se centra en todos los aspectos lingüísticos de un discurso sino solo en aquellos que estén revestidos de una función de ideológica, y más concretamente, en aquellos a través de los cuales se pueda demostrar cómo los grupos dominantes emplean las prácticas discursivas para lograr sus intereses.

### *2.1.1. Diseño general de la investigación*

Diseñamos una serie de fases del proceso investigador que nos permitirán ser coherentes con la metodología propuesta, para poder aproximarnos al fenómeno de estudio de una manera más exhaustiva y adecuada. Si el objeto de la metodología es ayudarnos a entender, no sólo los resultados de la investigación, sino el proceso en sí mismo (Cohen y Manion, 1990, 73), es preciso realizar una primera parada en ese conjunto de fases que denominamos proceso y tratan de revelar cómo procedimos en dicha investigación (Arnal, Del Rincón y Latorre, 1992).

Las fases del proceso de investigación fueron las siguientes:



Por lo tanto, las fases consideradas en esta investigación y la temporalización que han conllevado las mismas han sido las siguientes:

1. **Elaboración del marco teórico y revisión de la literatura sobre el tema de investigación** (Mayo - Julio 2012): Se procedió a establecer el marco teórico actualizado de esta investigación a través del análisis de la literatura sobre el tema objeto de la investigación, así como mediante la búsqueda y análisis de investigaciones realizadas sobre este tema tanto publicadas como en edición electrónica.
2. **Análisis y contrastación de la información obtenida** (Julio - Agosto 2012): Durante los meses de Julio y Agosto se sistematizaron las informaciones obtenidas a partir del análisis de la bibliografía de la literatura seleccionada, y se llevó a cabo el proceso de contraste entre los dos tipos de feminismo: islámico y el clásico occidental.
3. **Elaboración del informe de resultados: Memoria Final** (Agosto 2012): Se confeccionó un informe con los resultados ya definitivos y las conclusiones tras la interpretación contrastada con la literatura existente sobre el tema.

### Análisis y tratamiento de los datos

El análisis de los datos es un proceso en continuo progreso, es decir, a la vez que se van recogiendo datos se van analizando para ir descubriendo los



temas emergentes, las interpretaciones y explicaciones posibles que van dando sentido al proceso de investigación. En lugar de relegar el análisis a un período posterior a la recogida de datos o información, vamos analizando la información de que disponemos a lo largo de toda la investigación (Goetz y LeCompte, 1988).

Utilizamos diversas estrategias analíticas durante el proceso de análisis e interpretación de los datos recogidos: la inducción analítica y las comparaciones constantes.

Mediante la inducción analítica (Znaniecki, 1934) hemos tratado de inducir tipologías de respuestas e hipótesis provisionales de trabajo, examinando los datos que íbamos obteniendo, a través de la lectura de la literatura existente sobre el tema y que iban siendo parcialmente modificadas con la aparición de nuevas interpretaciones.

Por último, las comparaciones constantes, estrategia diseñada por Glaser y Strauss (1967), nos permitieron combinar la codificación de categorías y la inducción de tipologías de respuestas - información con un proceso simultáneo de comparación de la información obtenida de la bibliografía sobre feminismo islámico, con la obtenida de la literatura del feminismo clásico occidental. Así, al compararse constantemente los discursos, explicaciones y esquemas detectados con otros anteriores, pudimos ir descubriendo nuevas dimensiones y relaciones.

## *2.2: Hipótesis de trabajo*

Las hipótesis que planteamos en esta revisión bibliográfica son las siguientes:

- 1.- Las aportaciones del movimiento feminista islámico y sus principales representantes cuestionan algunos de los puntos de partida del feminismo occidental clásico.



2.- Las aportaciones del movimiento feminista islámico y sus principales representantes ofrecen una interpretación enriquecedora del movimiento para la igualdad entre hombres y mujeres en el contexto del islam.

3.- El movimiento feminista islámico forma parte de los feminismos poscoloniales

4.- Si el feminismo occidental clásico introdujera algunas de las aportaciones del movimiento feminista islámico en sus planteamientos, supondría un enriquecimiento del enfoque feminista global.

### **2.3: Objetivos**

Los objetivos que perseguimos son, de acuerdo con la metodología:

1.- Revisar la bibliografía actual sobre las aportaciones del movimiento feminista islámico y sus principales representantes

2.- Contrastar dichas aportaciones con el enfoque del feminismo occidental clásico y con el del feminismo poscolonial.

3.- Proponer planteamientos que acerquen ambos enfoques.

### **2.4: Fuentes**

A lo largo de este trabajo de revisión bibliográfica se va a recurrir a la literatura y documentación escrita actual existente sobre el tema y que se encuentra localizada en libros, actas y conclusiones de congresos, y en artículos periodísticos de diversa índole, todos ellos públicos. Se trata, en definitiva, de fuentes secundarias de carácter bibliográfico y en ocasiones resultado de consultas de publicaciones periódicas en hemerotecas.

Además, a excepción de dos hombres, Abdennur Prado y Mansur Escudero (representantes del feminismo islámico en España), el resto de las autoras consultadas son mujeres, todas ellas feministas, y bastante conocidas a nivel internacional dentro de la esfera del movimiento feminista occidental clásico de la igualdad, o ilustrado, como son las filósofas españolas Celia Amorós, y Ana de Miguel.

En lo que respecta al feminismo islámico internacional, se recurrirá a las españolas Ndeye Andújar, Laure Rodríguez, la marroquí Asla Lamrabet, o las norteamericanas Amina Wadud y Margot Badrán. También Asma Barlas, de Pakistán, o la iraní Nayereh Tohidi.

Por otro lado, están las feministas que no pertenecen a ninguno de los dos movimientos en concreto, pero que no por ello dejan de ser feministas. En algunos casos se encuentran más cerca del feminismo occidental clásico: Sophie Bessis, Fadela Amara, Wassyla Tamzaly, Shirín Ebadi; En otros más cerca del feminismo islámico, aunque sin definirse como tales, como Fatema Mernissi o Valentine Moghadam, y otras se pueden enmarcar en el ámbito del poscolonialismo: Chandra Mohanty, Mary Nash.

### 2.5: Términos

Partimos de la base de que el Feminismo es, desde su nacimiento, un movimiento social “que opera transformando la sensibilidad social ante determinados fenómenos” (León, Stella y Amorós, Celia 2008:199), al desafiar “el orden social y el código cultural más *ancestral, universal y arraigado* de los existentes en sus diversas manifestaciones” (Millett, Kate 1995, citado en De Miguel, Ana 2003:133), es decir: el Patriarcado.

Así, las principales perspectivas a tener en cuenta en este Trabajo Fin de Máster, son concretamente el “Feminismo Occidental Clásico”, “Feminismo Poscolonial” y el “Feminismo Islámico”, que debe diferenciarse de “Feminismo Islamista”. A continuación pasamos a definir e identificar los términos más importantes de este trabajo:

Por “Feminismo Occidental Clásico” nos referimos a las tendencias desarrolladas principalmente en Europa y Norteamérica, que señalan la la Revolución Francesa y la Ilustración como el momento de nacimiento del movimiento feminista, hundiendo sus raíces y sus principios en las premisas del ideal revolucionario francés como un proceso igualitarista, emancipador y universalista que abría la senda para la liberación de la mujer.

Si bien este movimiento a lo largo de los años se fue dividiendo en diversos submovimientos, como el feminismo radical, de la diferencia y el de la igualdad, entre otros, aquí vamos a identificar el feminismo clásico con el feminismo de la igualdad o ilustrado, aun sabiendo el error conceptual en el que caemos, pero es, digamos, el más conocido, y el que más se ha centrado en analizar y debatir con el resto de feminismos alternativos y no occidentales, y en este caso, el único que ha entrado de frente con el feminismo islámico y los poscoloniales. Sus principales representantes a nivel español son Celia Amorós, Amelia Valcárcel y Ana de Miguel. Parte de la tesis de que todo feminismo es un movimiento ilustrado, pues comparte con éste los supuestos de universalidad de la razón, exigencia de igualdad, liberación de los prejuicios y un horizonte de emancipación (Rodríguez, Rosa María 1997)

Con el término “Feminismo Poscolonial” se agrupa toda una serie de feminismos de muy variada índole: feminismo caribeño, negro, africano, árabe, islámico, asiático, chicano... que surgen en los países colonizados durante el período colonial y en el marco de los procesos de liberación nacional e independencia, continuando su desarrollo posterior en la época poscolonial. También se incluyen los movimientos de las minorías étnicas en las metrópolis. Se caracterizan, a grandes rasgos, por sus críticas al feminismo blanco occidental, que hasta hace muy poco, y todavía hoy con dificultades, no las consideraba sujetos históricos activos (Nash, Mary 2004). Así mismo, otra de sus características fue el compaginar, en la medida de sus posibilidades, y según sus contextos históricos, sociales, económicos y políticos, la lucha feminista y la lucha por la liberación e independencia de sus países.

Por su parte, entendemos por “Feminismo Islámico” aquél en el que mujeres y hombres practicantes de la religión musulmana hacen una lectura feminista o de género de las escrituras sagradas, en este caso del Corán, desde una perspectiva, además, de respeto a los Derechos Humanos. Generalmente hay cierta confusión entre este feminismo, el feminismo árabe, y el feminismo islamista, que aunque suenen muy parecidos, son diferentes. El feminismo árabe suele ser laico, aunque en su interior participen personas de

diferentes religiones, y engloba a todos los países de Arabia, Oriente Medio y norte de África, principalmente.

Por su parte, el “Feminismo Islamista” sería aquél que se basa en una lectura fundamentalista del Corán – lo que no es sinónimo de una lectura correcta-, sin dar lugar a visiones alternativas, y que suele mantener ciertos posicionamientos conservadores en lo que respecta a la situación en la mujer y su lugar en la sociedad.

Consideramos importante añadir el concepto de “Islamofobia”, ya que el poner siempre en el centro de la polémica político-mediática a la mujer musulmana tiene mucho que ver con procesos crecientes de miedo a todo aquello que suene a “musulmán” o al Islam, sobre todo a partir del 11-S norteamericano (Ali, Zahra 2012). La “Islamofobia” sería “En países occidentales, la actitud xenófoba hacia los musulmanes en general y en particular, hacia los ciudadanos de origen árabe o magrebí”. La ONG británica Runnymede Trust, definía ya en 1997 ocho características de este fenómeno:

1. La creencia de que el islam es un bloque monolítico, estático y refractario al cambio.
2. La creencia de que el islam es radicalmente distinto de otras religiones y culturas, con las que no comparte valores y/o influencias.
3. La consideración de que el islam es inferior a la cultura occidental: primitivo, irracional, bárbaro y sexista.
4. La idea de que el islam es, *per se*, violento y hostil, propenso al racismo y al choque de civilizaciones.
5. La idea de que en el islam la ideología política y la religión están íntimamente unidos.
6. El rechazo global a las críticas a Occidente formuladas desde ámbitos musulmanes.
7. La justificación de prácticas discriminatorias y excluyentes hacia los musulmanes.
8. La consideración de dicha hostilidad hacia los musulmanes como algo natural y habitual.

## Capítulo 3. Estado de la Cuestión

Como se ha señalado antes, en este Trabajo Fin de Máster se van a intentar contrastar las contribuciones del feminismo clásico occidental con el feminismo islámico, haciendo mención a otros movimientos feministas, como el poscolonial, por lo que éste nos puede aportar a la hora de entender mejor aquellos feminismo que, como el islámico, no se encuentran en la órbita del feminismo occidental, sino que incluso tienen planteamientos encontrados. De hecho, el propio feminismo islámico es un feminismo poscolonial.

Si nos paramos a analizar las diferentes posturas que existen actualmente acerca del feminismo islámico, podemos ver que se trata de un debate muy intenso y bastante enfrentado. Los principales temas de discrepancia son: la capacidad de las mujeres musulmanas para tomar decisiones de manera libre y autónoma, el papel de la religión, y el tema de la multiculturalidad.

Así, desde el feminismo clásico occidental, concretamente desde el feminismo de corte ilustrado, según la filósofa Celia Amorós (2009:18):

“El feminismo no se aviene con el desorden conceptual ni práctico-político, como nos lo enseña su historia. Y ahora con mayor razón, porque en las filas de los fundamentalismos islámicos están apareciendo una especie de secciones femeninas que se autodenominan ‘feminismos islámicos’. No es un prejuicio racista lo que nos lleva a rechazar la autodenominación de ‘feminismos’ por parte de estas organizaciones femeninas: si las excluimos del club de los feminismos, lo hacemos por las mismas razones por las que nos negamos a incluir en él la ‘sección femenina’ de Falange Española liderada en su día por Pilar Primo de Rivera... No obstante, algunos y algunas rechazan o, al menos, tienen sus reservas ante la propuesta de un canon de reconocimiento que sirva como piedra de toque para distinguir lo que debe ser considerado feminismo y lo que no”.

Y es que para esta autora no resignifica quien quiere sino quien puede (Amorós, Celia 2005, 2009), porque “quienes tienen mayor grado de poder están [...] en mejor situación para establecer [los significados] que quienes carecen de él, volviendo tanto más ilusorio [...] ese] voluntarismo” (Amorós, Celia 2009:82), o al menos eso opina respecto a las musulmanas, que según ella no tienen ningún poder para resignificar su vida y sus velos; Sin embargo, esta misma autora sí considera que “las mujeres de la Revolución Francesa resignificaban y, al hacerlo así, radicalizaban el discurso revolucionario” (Amorós, Celia 2009:148). Como se puede comprobar, se sigue considerando a las “otras” como menos capacitadas. Esta misma autora considera que, actualmente,

“las resistencias a que las mujeres sean individuos es de una tenacidad que todavía nos sorprende: los comunitarismos, los multiculturalismos, los regímenes teocráticos e incluso nuestras actuales democracias presentan en este punto el hueso más duro de roer” (León, Luz Estella, y Amorós, Celia 2008:199).

De hecho,

“el multiculturalismo es un gran reto para el feminismo y para nuestra cultura de la igualdad. Para las mujeres especialmente, porque quienes lo mantienen se oponen a socializar a las mujeres en la conciencia y el uso de sus derechos humanos con el argumento de que se les imponen de ese modo esquemas ajenos a sus esquemas culturales. Por otra parte, en el diálogo de las feministas occidentales y los llamados feminismos islámicos no habría que confundir la tolerancia con la ingenuidad... Tendríamos que centrarnos en qué contribuye y qué no contribuye a la emancipación de las mujeres, apoyándonos críticamente en los criterios que ha decantado nuestra historia y la filosofía” (León, Luz Estella, y Amorós, Celia 2008:203).

Sin embargo, ¿quién decide lo que contribuye y lo que no a esa emancipación?. Porque resulta curioso que cuando, por ejemplo, Fátima Mernissi rebusca en la historia del Islam a mujeres ejemplares que puedan servir de modelo al feminismo islámico, al estilo de lo que en su momento hizo Christine de Pizan, sus mujeres no son válidas ni comparables, no están a la



altura, porque los ejemplos de Pizan no tienen que ver con “secciones femeninas” de las organizaciones islamistas (Amorós, Celia 2009). Y continúa:

“no hay tradición sin interpretación, toda interpretación de una tradición es selectiva y está orientada por determinados intereses vinculados a las necesidades del presente. [...] la forma de legitimación que invoca Mernissi para ‘vender’ su versión del Islam correspondería a lo que se entiende por legitimación tradicional en sentido weberiano. [...] Fatema Mernissi entiende que la ‘memoria política musulmana es una opción como cualquier otra’. [...] La invención de la tradición de Fatema Mernissi consiste en un rescate de las figuras femeninas relevantes del Islam originario instituyéndolas en referente en el marco de un Islam regenerado. Y las reconstruye de forma tal que puedan funcionar como legitimadoras del anhelo de un presente que promueva la emergencia de personalidades femeninas idóneas para cumplir cometidos importantes en el mundo público” (Amorós, Celia 2009:203-205).

Ya de entrada se da por supuesto que las posibles aportaciones realizadas desde la perspectiva histórica del Islam no tienen cabida en la evolución del feminismo. Es más, el hecho de que se diga que Fátima Mernissi nos quiere “vender” algo, como si fuera basura o algo sin importancia, es a todas luces un desprecio inmerecido. Pero además, encontramos una explicación elitista que echa por tierra las humildes pretensiones de Mernissi, ya que, para Celia Amorós (2009:206):

“las aristócratas no reivindican derechos en la medida en que el concepto de ‘derecho’ pertenece a otro universo simbólico y conceptual [...] se contrapone a privilegio como distinción perteneciente a una casta o estamento. Las mujeres que nos describe Mernissi se instituyen en excepción [...] pero desde estos supuestos no se puede articular un programa democratizador en el que [pudieran] caber todas las mujeres [...] porque] la vindicación de derechos va íntimamente unida a los presupuestos de la democracia”.

Y termina dándole una lección de superioridad occidental:

“Se le podría sugerir a Fatema Mernissi que desplazara sus parámetros correspondientes a una legitimación tradicional a los

propios de una legitimación racional, que serían más fácil y adecuadamente convalidados con los feminismos internacionales, que articulan sus vindicaciones en base a los derechos humanos y la democracia [...] la propia Mernissi estructura su lectura crítica y alternativa de la tradición islámica con la ayuda, sea o no consciente de ello, de elementos de legitimación racional procedentes en buena medida de su interacción con Occidente: valora el amor el amor a la libertad de sus heroínas transgresoras, su sentido de justicia cuando piden igualdad con los varones en el acceso al espacio público... sus protestas por la discriminación...” (Amorós, Celia 2009:208)

En este sentido, queda claro que para estas feministas la Ilustración occidental fue el paradigma de la liberación femenina, sin embargo a veces se nos olvida que “la historia occidental fue tejiendo minuciosamente -desde la religión, la ley y la ciencia- el discurso y la práctica que afirmaba la inferioridad de la mujer respecto al varón” (De Miguel, Ana 2005).

Frente a estos ataques a los intentos de crear un feminismo alternativo desde la óptica del Islam, muchas mujeres musulmanas, y también muchos hombres musulmanes, cansadas de una lectura anticuada, machista y patriarcal, y actualmente retomada por sectores de la extrema derecha musulmana, recurriendo a la obligación que el Corán impone a sus fieles de reflexionar y reinterpretar continuamente y de manera personal el Libro Sagrado, la *ijtihad* ( ), demuestran, como planteaba Mernissi con sus mujeres ejemplares, que hay otra forma, esta vez en femenino, una perspectiva feminista, de vivir el Islam (Junta Islámica Catalana, 2008). Como explican Amiriam y Zein (2009:84)

“las mujeres musulmanas reformistas buscan tomar el Corán como única y completa referencia, esquivando otros textos sagrados o interpretaciones personales de diferentes hombres de la religión. Para ellas, el silencio sobre el velo en el Corán es un salvoconducto y, amparándose en el hecho de que en el Islam la relación entre el fiel y dios es directa, defienden que no necesitan de nadie que interprete los textos. De este modo, consiguen defender ciertos derechos de la mujer sin tener por qué abandonar su fe.”

Sin embargo, este nuevo punto de vista ha creado debates acalorados entre las feministas de occidente, que como hemos visto, siguen viendo “a las mujeres árabes como esclavas serviles y obedientes, incapaces de tomar conciencia o de desarrollar ideas revolucionarias propias que no sigan el dictado de las mujeres más liberadas del mundo” (Mernissi, 2001a).

Respecto al papel concreto de la religión en la vida de las mujeres, y dentro del movimiento feminista, concretamente del feminismo islámico, cabe destacar lo que señala la feminista Valentine Moghadam (2005), sobre que muchos

“intelectuales cada vez están más a favor de esta separación entre la religión y la política, están a favor de la democratización. Utilizan un marco teológico del Islam que reivindica una separación entre el din y el dolat. Pero las feministas musulmanas aún no lo aceptan. Yo creo que es necesario para la expansión de los derechos civiles, políticos y económicos”.

El problema es que “a la mujer musulmana no se la ve como individuo sino como portadora de una cultura. Es una visión que niega la existencia de movimientos sociales de todo el mundo. Es una visión orientalista, que evoca lo exótico” (Nash, Mary 2004).

Aquí es interesante destacar el argumento que ofrece la socióloga marroquí Fátima Mernissi respecto a por qué es importante recurrir a la historia y a la religión islámica:

“actualmente, el argumento histórico es más importante que nunca para defender los derechos de la mujer en las teocracias musulmanas. Esto es así porque cualquier estrategia política relacionada con la mujer [...], actualmente se justifica y legitima por medio de la tradición del Profeta, es decir, la tradición histórica. Por lo tanto, en el mundo musulmán, en países en los cuales la religión y el Estado están muy unidos, la única arma disponible para las personas progresistas de ambos sexos para luchar por los derechos humanos en general y los

derechos de la mujer en particular es buscar la justificación de sus reivindicaciones en la historia del Islam". Mernissi (1999:164)

Esta misma autora, feminista y estudiosa del Corán, es muy crítica con la versión machista y patriarcal que se ha hecho del Libro Sagrado, y describe al Profeta Mahoma (*Muhammad*) como un

"defensor de la dignidad de las mujeres y por abrirles las mezquitas en igualdad de condiciones que a los hombres...¿Cómo es que no perciben todos estos datos históricos que demuestran el potencial de la mujer que podrían aprovechar para construir un Islam basado en los derechos humanos?... se podrían encontrar datos en las escrituras sagradas y en la historia clásica para defender los derechos humanos y la dignidad de la mujer, si este realmente fuera el objetivo de los Estados islámicos, de sus líderes políticos y de los grupos que compiten con ellos, alegadamente por diferencias religiosas." (Mernissi, 2001b).

A este respecto, son llamativas las palabras de la abogada argelina Wassila Tamzali, que vienen a converger con lo planteado con las feministas ilustradas como Celia Amorós:

"El 'feminismo islámico' es un oxímoron, una impostura que se ha infiltrado no sólo en las universidades, sino en organismos internacionales como la Unesco. Las instituciones europeas dedicadas al diálogo con los países del sur del Mediterráneo también han escogido el llamado «feminismo islámico». [...] No nos engañemos. El feminismo es una ideología de liberación y el islam es de obediencia". (Doria, Sergi 2011)

En resumidas cuentas, podemos decir que hay dos posturas muy claras en contra del feminismo islámico. Por una lado, la corriente predominante en el Islam, o "Idealización de la Desigualdad" (Rivera, Vanessa, 2012), que sostiene que el Corán y el mismo Islam elevaron la condición de la mujer de una situación de objeto en la sociedad árabe pre-islámica (algunas tribus enterraban vivas a las niñas y las mujeres no tenían ningún derecho), a una situación de igualdad total, con el reconocimiento pleno de todos sus derechos

como miembros de la sociedad. Para esta corriente el feminismo no es necesario en el seno del Islam, es un elemento ajeno y impurifica la religión, ya que el propio Islam garantiza esos derechos e igualdades. Sin embargo, este discurso no explica porqué la situación real de la mujer en los países islámicos difiere tanto de la teoría, ni tampoco aporta soluciones concretas a esos problemas de desigualdad y violencia en los que el patriarcado, muchas veces amparado en una lectura machista del texto sagrado, mantiene sometidas a muchas mujeres musulmanas hoy día (Rivera, Vanessa, 2012).

Por otro lado está el discurso occidental o de “Demonización” (Rivera, Vanessa, 2012), que como ya hemos visto, culpabiliza al Islam de la opresión de la mujer, y por lo tanto, considera que la única opción posible para que se libere es que abandone su religión, ya que la religión, cualquiera, pero muy por encima de todas, la musulmana, no permite a las mujeres emanciparse y gozar sus vidas de manera libre y autónoma; Sólo un feminismo secular, blanco y de origen occidental, es capaz de ofrecerlas las herramientas necesarias para su liberación y empoderamiento (Alí, Zahra 2012; Laguna, Marcela 2008; Mernissi, Fátima 2001a; Moghadam, Valentine 2005; Nash, Mary 2004; Rodríguez, Laure 2012). Este discurso se ha incrementado tras los atentados del 11-S.

La cuestión es que ambos discursos se retroalimentan mutuamente, por eso el Feminismo Islámico los rechaza plenamente al considerarlos hegemónicos y manipulados y además porque no incluyen a las mujeres musulmanas como sujetos activos (Rivera, Vanessa, 2012). Pero no se queda ahí, sino que propone una vía alternativa que sitúa a las mujeres musulmanas en el centro del debate, entendiendo que son las más capacitadas para describir, analizar, comprender y modificar su realidad en base a una búsqueda espiritual desde el interior del Islam (Adlbi, Sirin 2012a, 2012b; Alí, Zahra 2012; Badrán, Margot 2002, 2006a, 2006b; Guardi, Jolanda y Bedendo, Renata 2011; Junta Islámica Catalana 2008; Laguna, Marcela 2008; Lamrabet, Asma 2011; Mernissi, Fátima 2001a; Moghadam, Valentine 2005; Nash, Mary 2004; Amirian, Nazanín y Zein, Martha 2009; Prado, Abdennur 2005; Rodríguez, Laure 2011a, 2012).



## Capítulo 4. Desarrollo

Este apartado se divide en varios subapartados que consideramos relevantes para entender el Feminismo Islámico y todo lo que le rodea. Pero antes queremos hacer dos matizaciones que nos parecen interesantes para centrar el tema.

En primer lugar, debemos tener en cuenta que el Islam se practica en numerosos países, abarcando una zona geográfica amplísima, con características geopolíticas, históricas y socioeconómicas tan diversas, que las interpretaciones que se hacen de él, y de su libro sagrado, el Corán (*Qur'an*), pueden llegar a ser totalmente contradictorias en algunos aspectos, como el de la situación y el papel de la mujer, el velo, la transexualidad..., todo ello alimentado por las diferentes corrientes presentes en su seno, dando lugar a diversidad de modos de vida dentro del Islam. De hecho, sólo un 15% de la población musulmana a nivel mundial pertenece a sociedades árabes, por lo que la correlación natural entre Islam y mundo árabe no es del todo correcta (Rodríguez, Laure 2012).

Del mismo modo, es importante destacar un aspecto del Islam que señala Asma Barlas 2005):

1. El Islam no es lo mismo que los musulmanes. Hay conexiones pero no son idénticos.
2. Las desigualdades no sólo tienen relación con la religión, sino con la economía, las prácticas culturales, la historia de una sociedad, la clase social, el sistema patriarcal...

Ahora pasamos a analizar los diferentes subapartados.

### *4.1 La imagen del islam en la sociedad occidental*

El primero de ellos tiene que ver con la imagen que desde Occidente se proyecta del Islam y de las y los musulmanes. Entendemos que analizar cómo



se ha construido socialmente la actual imagen del islam, tan cargada y connotada por los discursos políticos y los medios de comunicación, como ya se comentó antes, y como muy bien describe Edward Saíd en su obra “Orientalismo” (Saíd, Edward 2003), nos permitirá comprender cómo ésta influye en buena parte de las actitudes, prácticas y percepciones de la sociedad hacia el colectivo musulmán y todo lo que tenga relación con él.

El primer problema con el que nos encontramos al estudiar la imagen del islam en la sociedad occidental es que se ha cargado de una connotación tremendamente negativa en el imaginario colectivo. Como explica el profesor Miralles (1997), al analizar la imagen del Islam en los medios de comunicación,

“el Islam, ha pasado a ocupar el lugar dejado por el enemigo comunista y tiene la ventaja de que, al ser una religión y no una teoría socioeconómica, es por sí mismo satanizable. El cambio de enemigo ha resultado muy favorable para la visión occidental: el Islamismo rehúye todos los esquemas occidentales, provoca un rechazo visceral, y no puede ser explicado ni desde el pensamiento liberal ni desde el marxista. Gran parte de la confusión sobre ‘*la amenaza del fundamentalismo islámico*’ nace de la conjunción de los términos ‘Islam’ y ‘fundamentalismo’, que aluden a realidades y fenómenos diferentes. La mayoría del mundo musulmán no es fundamentalista, y las naciones con más población musulmana —Indonesia y Turquía— son laicas. Arabia Saudí es prácticamente más fundamentalista que todas las demás sociedades musulmanas, pero es políticamente conservadora y está fuertemente ligada a Occidente en términos militares.”

Por este motivo, es necesario reconocer que, si bien los medios de comunicación desempeñan actualmente una notable tarea en la denuncia de actitudes y comportamientos racistas, también es cierto que, implícita o explícitamente, contribuyen a promover actitudes y comportamientos discriminatorios. El discurso mediático sobre la inmigración se basa en la construcción de dos figuras simbólicas caracterizadas de muy diversa forma: *el Nosotros* y *el Ellos* (Díez, Enrique Javier 2003).

En realidad se trata de readaptar el discurso Orientalista que ya describiera Edward Saíd (2003). De hecho, para este autor:

“Uno de los aspectos que el mundo electrónico postmoderno ha traído consigo es el reforzamiento de los estereotipos a través de los cuales se observa Oriente; la televisión, las películas y todos los recursos de los medios de comunicación han contribuido a que la información utilice moldes cada vez más estandarizados. [...] han reforzado el mantenimiento de la demonología del “misterioso Oriente” que en el siglo XIX era dominio del mundo académico y del de la imaginación. [...] Tres factores han contribuido a que cualquier percepción –incluso la más simple– de los árabes y del islam se convierta en un asunto muy politizado y casi desagradable: a) la historia de prejuicios populares antiárabes y antislámicos en Occidente que se refleja de una manera inmediata en la historia del orientalismo; b) la lucha entre los árabes y el sionismo israelí y sus efectos en los judíos americanos, en la cultura liberal y en la mayoría de la población; c) la ausencia casi total de una predisposición cultural que posibilite una identificación con los árabes y el islam y una discusión desapasionada sobre ellos. [...] Oriente Próximo se identifica con la política de las grandes potencias, la economía del petróleo y la dicotomía simplista que califica a Israel de libre y democrático y a los árabes de diabólicos, totalitarios y terroristas [...] La red de racismo, de estereotipos culturales, de imperialismo político y de ideología deshumanizada que se ciernen sobre el árabe o el musulmán es realmente sólida”. (Edward Said, 2003:29-30)

De ahí que el conocimiento que se tiene sobre el colectivo musulmán, y más concretamente sobre las mujeres musulmanas sea básico, superficial e intencionadamente construido (Rodríguez, Laure 2012). Ya hemos visto que esa imagen que se tiene de la mujer en el Islam es la de una mujer sumisa y oprimida por una religión machista, a la que se esconde detrás de diferentes tipos de velos, sin capacidad para liberarse, y que, por lo tanto, debe ser salvada de las garras de unos hombres musulmanes fanáticos y fundamentalistas (Adlbi, Sirin 2012b; Alí, Zahra 2012; Laguna, Marcela 2008; Mernissi, Fátima 1995, 1999, 2001a; Nash, Mary 2004; Rodríguez, Laure 2011a, 2011b; 2012; Salas, Ana 2012a, 2012b).

Cuando esta situación se traslada al interior de las sociedades occidentales, el discurso se radicaliza, ejemplo de ello son todos los debates y legislaciones que se han llevado a cabo en torno a los velos de las mujeres musulmanas. Como se puede deducir, esto es un constante círculo vicioso que nos lleva hasta la situación actual de percepción, de buena parte del entorno social occidental, del Islam y de los musulmanes como grupos de fanáticos y como un colectivo que no se está integrando bien en nuestras sociedades. Por eso, hay que destacar que el argumento final es: si las personas vienen, deben olvidar sus culturas y tradiciones y aceptar, sin posibilidad de reclamación, las reglas de juego de la sociedad de acogida, por supuesto más libre, más democrática, más civilizada... (Adlbi, Sirin 2012a, 2012b; Ahmed, Leila 1992; Alí, Zahra 2012; Amirian, Nazanín y Zein, Martha 2009; Díez, Enrique Javier 2003; Díez, Enrique Javier y Salas, Ana 2011; Laguna, Marcela 2008; Mernissi, Fátima 1995, 2001a; Nash, Mary 2004; Rodríguez, Laure 2011a, 2012; Salas, Ana 2011a, 2011b).

Así lo demuestran la reciente investigación *“Transatlantic Trends: Inmigración”* (Fundación BBVA, 2010) que examina la percepción de la ciudadanía occidental de Estados Unidos, Canadá, Reino Unido, Francia, Alemania, Italia, Países Bajos y España sobre los distintos grupos de inmigrantes y el grado de apoyo a la inmigración y a las políticas de integración. Las conclusiones de la misma son esclarecedoras: no sólo la población tiene una visión pesimista sobre el grado de integración de la población inmigrante, sino que considera que los inmigrantes musulmanes se están integrando especialmente mal (destaca sobre todo España y Alemania: 70% y 67%, respectivamente consideran que se están integrando mal). Del mismo, respecto a la integración de musulmanes de segunda generación, si bien están considerados por lo general bien integrados, las excepciones vuelven a ser España y Alemania, donde sólo el 42% y el 36%, respectivamente, creen que los hijos de inmigrantes musulmanes se están integrando bien.

Y es que, como plantea Sirin Adlbi (2012b),

“sin comprender la islamofobia como forma de racismo cultural y epistémico, vinculado a las colonialidades del poder, del saber y del ser, intrínsecos al Sistema-Mundo Moderno/Colonial, no podremos entender ni el modo, ni las características de producción de los discursos sobre mujeres, feminismo e Islam”.

Del mismo modo, tampoco se puede comprender cómo las propias mujeres musulmanas construyen sus propios discursos, proyectos y movimientos, desde una lógica reactiva, lo que, según Butler, acaba reinsertándolas de forma paradójica en el poder, en el mismo momento en el que ellas piensan que lo están resistiendo (Butler, 2002).

#### *4.2 Relación con el feminismo poscolonial*

En este apartado enlazamos el feminismo islámico como un feminismo que forma parte del amplio movimiento feminista poscolonial y global. Hay que recordar que el feminismo clásico occidental no es un único movimiento o línea de pensamiento, y que dista mucho de ser homogéneo. Dentro de esta denominación, como ya se ha comentado, se encuentran múltiples submovimientos que han ido surgiendo en las diferentes oleadas del movimiento, el de la igualdad, el de la diferencia, el radical, socialista, liberal, filosófico... entre otros, de manera que no se puede hablar de “feminismo” en singular, sino que lo correcto sería hablar de “feminismos”. Sin embargo, todos estos submovimientos tienen en común que se desenvuelven en un ámbito geográfico muy determinado: el mundo occidental, con unas características sociales, económicas y políticas bastante similares desde mediados-finales del siglo XVIII, con la llegada de las revoluciones liberales, la independencia de Estados Unidos, la Revolución Francesa y la famosa Ilustración.

En este contexto, las dos primeras olas se reducían exclusivamente a las demandas de las mujeres blancas, occidentales, cristianas, de clase media y heterosexuales, hablando además en términos esencialistas y de la “mujer” como sujeto único del feminismo, ya fuese desde la perspectiva de la diferencia, o de la igualdad (Marcos, Sylvia 2010). Sólo la tercera ola llamó la atención sobre la falta de presencia de las “otras mujeres”, las de clase baja,

las negras, las de otras religiones, y las de otras condiciones sexuales, todas ellas apartadas de las demandas, y en gran medida también de los beneficios que el movimiento feminista blanco iba obteniendo (Nash, Mary 2004; Marcos, Sylvia 2010).

Mary Nash recuerda que en Occidente está generalizada:

“la idea de que las mujeres de la India, el Magreb o África no tienen historia propia, que están atrasadas. Por eso, lo primero que pretendo demostrar es la capacidad de estas mujeres como sujetos históricos y su poder de acción a la hora de establecer estrategias de resistencia, de luchar por cambiar la situación de desigualdad en la que han vivido y viven. Y todo ello planteado desde su contexto, partiendo de sus necesidades, muchas de las cuales desde Occidente no podemos definir” (Lagarejos, Mercedes 2004).

Aquí es donde el Feminismo Islámico entronca con el feminismo poscolonial o feminismos poscoloniales, porque tampoco es un movimiento homogéneo, y por extensión con los feminismos posmodernos, si tenemos en cuenta que parten de una crisis en la teoría del sujeto, y de una crítica a la sociedad capitalista, a la globalización y al mismo hecho histórico de que están creciendo las desigualdades sociales, entre otras cosas porque las colonias sólo han sido liberadas formalmente de sus metrópolis y de los países colonizadores (Bessis, Sophie 2002; Butler, Judith 2002; Laguna, Marcela 2008).

De esta manera, el feminismo islámico se opone al feminismo colonial y a la imposición de un modelo único de lucha por la emancipación, porque, entre otras cosas,

“el feminismo en tanto que modalidad de cuestionamiento de la dominación masculina y de lucha contra el patriarcado, y en tanto que práctica de la emancipación, no es el fruto de Occidente, sino que representa una dinámica que ha existido tanto en el Sur como en el Norte. A comienzos del siglo 20, los movimientos feministas que tomaban forma en el Sur eran parte integrante de los movimientos nacionalistas y anticoloniales. En Egipto, por ejemplo, el movimiento



feminista egipcio no siguió, y aún menos sucedió, a los movimientos feministas europeos, sino que nació en el mismo momento” (Zahra, Alí 2012).

Además, el Feminismo Islámico incorpora a este posicionamiento una crítica religiosa del feminismo, que ha dejado de lado el ámbito religioso y/o espiritual (Zahra, Alí 2012).

Por otra parte, podemos encontrar otro punto de desencuentro entre el feminismo occidental y el poscolonial en lo que respecta a la definición de sujeto, para las occidentales como un sujeto individual:

“Si las mujeres son individuos, los aspectos más indeseables de la organicidad social no se pueden mantener. En una sociedad en que las mujeres tuvieran reconocido un estatuto de individualidad plena, la capacidad crítica y reflexiva de esa sociedad se incrementaría de un modo sorprendente, y la cohesión social podría ser reconstruida sobre bases nuevas de lucidez, capacidad reflexiva, autocrítica, y redefinición del contrato social” (León, Luz Estella, y Amorós, Celia 2008:199-200),

pero para las poscoloniales y para las mujeres de gran parte del mundo empobrecido<sup>4</sup> transformado en un sujeto comunitario, es decir, que forma parte de una comunidad, sea ésta más o menos pequeña, en la que todas y todos son importantes e imprescindibles. Así,

“Por ejemplo, frente al individualismo occidental, en América Latina y Asia el comunitarismo se convierte en una cuestión fundamental. Los países occidentales nunca se han planteado el rechazo de su propia cultura para permitir el avance de las mujeres, pero eso es lo que muchas veces se propone a las del resto del mundo. Aquí se

---

<sup>4</sup> Utilizamos el término empobrecido porque entendemos que la gran mayoría de los países a los que se denomina subdesarrollados o en vías de desarrollo son países propietarios de cuantiosas y valiosas materias primas y recursos expoliados por los países “desarrollados” o enriquecidos. Es decir, no son pobres porque no tengan recursos, sino que por medio de sucesivas rapiñas y políticas colonialistas, imperialistas y neocolonialistas revestidas de cooperación al desarrollo les han generado deudas con las propias potencias explotadoras, sumiéndoles en una miseria de la que resulta muy complicado salir, primero porque pagar las deudas deben hipotecar más su futuro y sus recursos, y segundo, porque realmente no interesa a las grandes potencias, que sin países empobrecidos no pueden obtener las materias primas que necesitan a coste casi cero.



encuadran temas controvertidos como el del velo que para muchas mujeres supone una manifestación de libertad, una expresión de diferenciación. Dentro del mundo árabe, algunas lo rechazan y otras quieren su libertad para escoger. En Francia, encontramos musulmanas que están a favor de la ley que lo prohíbe porque dicen que hay una coacción para su uso, pero otras indican que lo que existe es una coacción del Estado para no llevarlo.” (Lagarejos, Mercedes 2004).

Además, para estas mujeres y feministas lo fundamental es “situar a las mujeres dentro de sus contextos sociopolíticos, culturales y económicos” (Marcos, Sylvia 2010). Y es que, como afirma Mary Nash (en Lagarejos Mercedes 2004) “El modelo de feminismo occidental no puede convertirse en la única medida del avance de las mujeres del mundo”.

En este sentido, Nuria Benach y Rosa Tello (2005: 288-289) recuerdan cómo el feminismo occidental,

“impregnado de un discurso colonial afirmaba la superioridad de la cultura blanca, al mismo tiempo que las mujeres del Tercer Mundo eran sistemáticamente vistas como algo homogéneo y, además, como un colectivo subalterno, tradicional y sin capacidad de transformación histórica”.

Si bien la mirada paternalista que transmitían las feministas occidentales en el contexto colonial podía ser bienintencionada, hay que ser conscientes de que su mensaje oculto era que el progreso de las mujeres sólo podía realizarse mediante el abandono de su cultura autóctona (Alí, Zahra 2012; Benach, Nuria y Tello, Rosa 2005; Díez, Enrique Javier 2003; Díez, Enrique Javier y Salas, Ana 2011; Laguna, Marcela 2008; Mernissi, Fátima 1995, 2001a; Nash, Mary 2004; Rodríguez, Laure 2011a, 2012; Salas, Ana 2011a, 2011b). Además, concluyen:

“esa visión occidental ignoraba la especificidad de sus contextos sociales y económicos. En ellos, la discriminación de género no es necesariamente el único ámbito de opresión, ni siquiera el prioritario: el racismo, la pobreza estructural, la explotación económica y política,

el sexismo... todo confluye en una situación de subalternidad, para la cual hay que buscar definiciones específicas de feminismo. [...] Aquí es donde podemos descubrir la difícil y a menudo equivocada lectura que de la situación de las mujeres en el mundo árabe realizamos desde Occidente” (Benach, Nuria y Tello, Rosa 2005: 288-289).

A este respecto, coincidimos con Laure Rodríguez (2011b) en que “no se pueden aportar soluciones homogéneas en contextos diferentes. No solo no es eficaz sino que incluso puede llegar a ser contraproducente.” Por eso el Feminismo Islámico entronca con los feminismos poscoloniales, porque hay que tener en cuenta los diferentes contextos particulares. Y este es otro punto de discrepancia con algunas feministas, que entienden que el feminismo no debe tener “apellidos”. Sin embargo, es necesario “añadir el adjetivo al feminismo para contextualizar su lucha, no para ser excluyentes” (Rodríguez, Laure 2011b).

Por otra parte, resulta muy curioso el uso de los términos. Desde Occidente, en la mayoría de las charlas, cursos... que se imparten, se habla de Feminismo, en general, cuando en realidad se están refiriendo al feminismo desarrollado en Occidente<sup>5</sup>.

En este sentido, además, es importante destacar que cuando se habla de los principios del feminismo se habla de sus comienzos en la órbita occidental: Poulain de la Barre, o Christine de Pisan con “La ciudad de las damas”... pero se sitúan los comienzos de los feminismos poscoloniales como contraposición al occidental en su formato imperial en el momento de las revoluciones e independencias de los países colonizados, pero al mismo tiempo como derivado de éste. Nunca se habla de un feminismo alternativo previo, o al menos paralelo, al feminismo occidental. Es decir, parece que si no hubiera habido una pretensión feminista por parte de las feministas colonizadoras las mujeres de las colonias no hubieran sido capaces de

---

<sup>5</sup> En este sentido es como el concepto de lo “étnico”: lo nuestro, lo occidental, siempre es lo natural, lo que se entiende como lo lógico, mientras que lo del resto del mundo es lo tribal, lo étnico...

desarrollar ningún tipo de feminismo. Así lo ve Laure Rodríguez, Presidenta de Mujeres Musulmanas de España:

“Es raro encontrar en los estudios de género europeos, mención alguna a los feminismos sudafricanos, árabes, islámicos o católicos. De forma inconsciente, determinadas corrientes feministas seculares han asumido el mismo esquema patriarcal de dominación, situando a las musulmanas en el lugar de la carencia simbólica, cosificándolas (cosificándonos) como objetos pasivos de estudio sobre los que dirigir nuestras propias acciones”. (Rodríguez, Laure 2012)

Del mismo modo, esto parece significar que no ha existido, antes de este momento, ningún tipo de movimiento de mujeres o de protofeminismo en los países colonizados<sup>6</sup>. Sin embargo, desde nuestra perspectiva se olvidan dos aspectos: por un lado la importancia de la cultura oral en gran parte de los pueblos colonizados, y por otro, que las colonizaciones de los países empobrecidos no es un hecho reciente, del siglo XIX, sino que se remonta, en la mayoría de los países, a los siglos XV-XVI, lo que, sumado a muchos años previos y posteriores de relaciones comerciales desiguales, tanto con las colonias de entonces, como con otros países, da como resultado situaciones de explotación que vienen de muy atrás (Bessis, Sophie 2002; Said, Edward 2003; .

Por eso, como explica Mansur Escudero (2005)

“hablar de feminismo dentro de la comunidad musulmana puede ser algo comprometido. Y ello porque puede ser malinterpretado por algunos musulmanes, para los cuales el término feminismo se halla asociado al colonialismo, una de las peores lacras que ha sufrido el mundo en los últimos dos siglos, y que continúa en nuestros días de

<sup>6</sup> La propia Celia Amorós comenta en su libro “Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam” (2009), que: “entendemos que en sociedades no occidentales se han producido, en determinados momentos críticos de su historia, problematizaciones de lo que habían sido hasta entonces las bases de la legitimidad de sus poderes, así como relevos de las mismas ligados a la emergencia de nuevos actores sociales vinculados de diversas formas a determinadas transformaciones de los saberes científicos”, de manera que el “Concepto de Ilustración [...] no resulte un monopolio de la ilustración europea y estadounidense”, e incluso cita la época andalusí de Averroes como ejemplo. Sin embargo, luego llega a la conclusión de que: “Dos cuestiones: la primera, de orden metodológico, establece que el rango de paradigma se lo debemos otorgar a la Ilustración europea: mientras no se demuestre lo contrario es la más potente, y, sin duda, por nosotros la mejor conocida. No tenemos una alternativa que nos pueda servir como hipótesis de trabajo preferible.”

formas diferentes, algunas más sutiles, otras evidentes. Hoy en día, la asociación entre colonialismo y feminismo representa uno de los peores obstáculos para el desarrollo de un verdadero proyecto feminista en el mundo islámico, ya que bajo la excusa de una supuesta liberación de la mujer puede ocultarse toda una estrategia de subversión del modo de vida islámico. Por ello, es imprescindible reivindicar y explicar la singularidad del feminismo islámico respecto al feminismo occidental”.

Respecto a esto, comenta Ana de Miguel (2001) que “el feminismo ha logrado importantes mejoras en la vida de las mujeres, especialmente en los países occidentales”. Y es que como ya hemos comentado, el feminismo del que se habla es el feminismo occidental, surgido y adaptado a las condiciones de occidentales. De ahí que las mejoras hayan tenido lugar en esta parte del mundo.

### *4.3 Feminismo Islámico*

#### *4.3.1 Orígenes y definición*

Comenzaremos este apartado con las definiciones que existen del concepto “Feminismo Islámico”, y después nos adentraremos en sus orígenes.

Para la premio Nobel de la Paz Shirín Ebadi:

"Si el feminismo islámico significa que una mujer musulmana puede también ser una feminista y que feminismo e islam no son incompatibles, estaría de acuerdo con ello. Pero si significa que el feminismo en las sociedades musulmanas es algo peculiar y totalmente diferente al feminismo de otras sociedades por el hecho de que tiene que ser siempre islámico, entonces no estoy de acuerdo con semejante concepto". (Rodríguez, María Rosa 2006)

Valentine Moghadam, directora de la Sección para la Igualdad de Género y Desarrollo de la UNESCO, enfoca el feminismo islámico y sus reivindicaciones desde un punto de vista universalista, con el referente a los derechos humanos, culturales y sociales recogidos en la plataforma de Beijing

(1995) como fondo: derechos humanos y sexuales, derechos de las minorías, derecho a la propia imagen, a profesar las propias convicciones, a la libertad de expresión y de conciencia. En definitiva, la recuperación de unos derechos usurpados a las mujeres musulmanas por una interpretación patriarcal y totalitaria del islam (Prado, Abdennur 2005; Moghadam, Valentine, 2005).

Podemos decir que se trata de un discurso y una práctica feminista articulada dentro de un paradigma islámico, que deriva su comprensión y mandato del Corán, buscando los derechos y la justicia para las mujeres y para los hombres, en la totalidad de su existencia.

Respecto a los orígenes del término, vamos a hacer un recorrido breve siguiendo a la Feminista Margot Badrán (2002), quien nos explica que éste comenzó a ser visible en la década de 1990 en varios lugares del mundo, principalmente a partir de los escritos de las mujeres iraníes que escriben en la revista *Zanan*, fundada en Teherán por Shahla Sherkat en 1992. Posteriormente el estudioso saudí Mai Yamani utilizó el término en su libro de 1996 “El feminismo y el islam”. En el caso de Turquía destacan los académicos Yesim Arat, Feride Acar y Gole Nilufer que recurren a él en sus artículos, para describir un nuevo paradigma feminista que estaba emergiendo en Turquía. En Sudáfrica Shamima Shaikh empleó el término en sus discursos y artículos en la década de 1990 al igual que sus hermanas. También es utilizado por la paquistaní Amina Wadud, asentada en Estados Unidos. De esta manera, ya a mediados de la década de 1990, había evidencias del término feminismo islámico como un término creado y distribuido por los musulmanes en remotos rincones de la “umma” mundial.

Por este motivo, se considera que el feminismo islámico es un fenómeno global, ya que no se trata de un producto de un único país, sino que trasciende Oriente y Occidente. Se está produciendo en diversos sitios alrededor del mundo por las mujeres dentro de sus propios países, ya se trate de países con mayorías musulmanas o de las antiguas comunidades minoritarias establecidas. Del mismo modo, se está expandiendo con cierta rapidez por el ciberespacio (Badrán, Margot 2002).



Si bien algunas de estas autoras y autores ya desde el principio se identificaron plenamente con el concepto en términos de identidad, otras y otros no, ya que entendían el concepto en términos analíticos sobre su acercamiento a las sagradas escrituras. Sin embargo, algunas, como Amina Wadud, terminan aceptando la identificación para favorecer una mayor y mejor comprensión por parte de los auditorios a los que se dirigen, porque lo que las importa es que el mensaje sea entendido (Badrán, Margot 2002, 2006a).

Al mismo tiempo, el Feminismo islámico destaca por romper los pares "religioso" - "secular" y "Oriente" - "Occidente". Como comenta Margot Badrán (2006a),

“Las sugerencias o alegaciones de un supuesto "enfrentamiento" entre el "feminismo secular" y "feminismo religioso" puede ser o bien el producto de la falta de conocimiento histórico o, como en muchos casos, un intento políticamente motivado para dificultar más amplias solidaridades entre las mujeres”.

Y para explicar esto hace un repaso del feminismo en algunos países árabes. Los feminismos pioneros seculares en Egipto y otros países árabes siempre han tenido espacio para la religión al estar anclado de forma simultánea en el discurso de la reforma islámica y la del nacionalismo secular. El propio feminismo laico acudía a argumentos islámicos para exigir el derecho de las mujeres a la educación, el trabajo, los derechos políticos... junto con las feministas seculares nacionalistas... Cuando las feministas abogaban por cambios en el Código del Estatuto Personal Musulmán, obviamente, exponían argumentos islámicos (Badrán, Margot 2002, 2006a).

Por otra parte, esta autora nos explica que:

“Kumari Jayawardena demostró en 1986, en su estudio sobre los movimiento feministas orientales, que las feministas egipcias no tomaron prestada la noción de feminismo a Occidente y rechazó por consiguiente la afirmación según la cual el feminismo sería un invento occidental. La lucha por la igualdad de derechos acompañó, en Egipto, el anticolonialismo, luchando a la vez contra el patriarcado autóctono y



contra el colonialismo patriarcal. De hecho los lazos con el nacionalismo, causaron que se le designara como 'feminismo laico', sinónimo, de 'feminismo nacional' (egipcio, sirio, etc.)". (Badrán, Margot 2006b).

#### 4.3.2 Fundamentos y pretensiones

Para estas feministas, el Feminismo islámico sirve a la gente tanto en sus vidas individuales como para mejorar el Estado y la sociedad en su conjunto. Del mismo modo, consideran que puede ayudar a las mujeres musulmanas que están en Occidente y a las comunidades musulmanas minoritarias, así como a las mujeres musulmanas migrantes de segunda generación, que a menudo se sienten atrapados entre las prácticas y normas de las culturas de origen de sus padres y las formas de la vida en sus nuevos países, dotándolas de las estrategias y herramientas islámicas que favorezcan su acercamiento a temas como la igualdad de género, las oportunidades sociales, y su propio potencial, además de facilitar su integración en los países de acogida (Adlbi, Sirin 2012a, 2012b; Alí, Zahra 2012; Badrán, Margot 2002, 2006a, 2006b; Guardi, Jolanda y Bedendo, Renata 2011; Junta Islámica Catalana 2008; Laguna, Marcela 2008; Lamrabet, Asma 2011; Mernissi, Fátima 2001a; Moghadam, Valentine 2005; Prado, Abdennur 2005; Rodríguez, Laure 2011a, 2012).

Igualmente, este discurso es relevante en los países de mayoría musulmana, al representar una forma de pensar y comprender su religión y su cultura, ligada a una articulación de las fuentes islámicas con la igualdad de género, además de promover la democracia y los derechos humanos, y tener un efecto muy positivo tanto en las mujeres como en los hombres (Badrán, Margot 2006a). Estas feministas vuelven a examinar el Corán y los hadices, buscando en ellos los argumentos necesarios para demostrar que el Islam no aprueba la violencia de ningún tipo contra la mujer, porque, en realidad, esa idea de la violencia contra las mujeres es anti-islámica (Alí, Zahra 2012; Badrán, Margot 2002, 2006a, 2006b; Guardi, Jolanda y Bedendo, Renata 2011;

Junta Islámica Catalana 2008; Lamrabet, Asma 2008, 2011; Moghadam, Valentine 2005; Prado, Abdennur 2005; Rodríguez, Laure 2011a, 2012).

Por otra parte, entienden que el Feminismo islámico en su conjunto es el movimientos feminista más radical de todos los feminismos musulmanes seculares habidos hasta ahora, ya que defiende la plena igualdad de mujeres y hombres de todo el espectro público – privado, mientras que las feministas laicas, si bien han aceptado históricamente la idea de la igualdad en la esfera pública, en el ámbito privado se han limitado a la noción de complementariedad. (Badrán, Margot 2002).

Al mismo tiempo, intenta abrir diferentes frentes de análisis y de debate, desde la perspectiva islámica, de temas que circulan en la opinión pública y son objeto de apasionados debates, como son el desarrollo sostenible o derechos de las minorías LGBT (Rivera, Vanessa 2012). Abdennur Prado, director del Congreso Internacional de Feminismo Islámico explica que: “Para los musulmanes el debate sobre la igualdad de género y el lugar de nuestra religión en la modernidad no es un capricho, sino un imperativo ético” (Prado, Abdennur 2005).

Otro aspecto fundamental que caracteriza al feminismo islámico es que, a pesar de centrarse en el Islam, busca el diálogo interreligioso y la interlocución con otros feminismos, porque entienden que no hay contradicción entre ser feminista y ser musulmán, si se concibe el feminismo como una toma de conciencia de las limitaciones impuestas a las mujeres por razones de género, como un rechazo a esas limitaciones, y como los esfuerzos para construir y poner en práctica un sistema de género más equitativo (Adlbi, Sirin 2012a, 2012b; Alí, Zahra 2012; Badrán, Margot 2002, 2006a, 2006b; Guardi, Jolanda y Bedendo, Renata 2011; Junta Islámica Catalana 2008; Laguna, Marcela 2008; Lamrabet, Asma 2011; Mernissi, Fátima 2001a; Moghadam, Valentine 2005; Prado, Abdennur 2005; Rodríguez, Laure 2011a, 2012).

Para Nayereh Tohidi (2006), el Feminismo Islámico debe ser más pragmático y estratégico que ideológico o estrictamente religioso, ya que significa dar una respuesta a muchos cambios: patriarcado, fundamentalismo...

“Debe existir un proceso de negociación con la modernidad, y no hemos de ver el mundo islámico más religioso que las otras partes del mundo. Tampoco debemos caer con la idea del choque de civilizaciones: es un combate económico y no cultural o religioso. La ideología no contradice la fe...” (Tohidi, Nayereh 2006).

Las feministas islámica también defienden que el feminismo islámico, aunque religioso, no es un discurso basado en la fe, y que por lo tanto, se puede compartir sus reivindicaciones sin ser musulmán, ya que no entra en contradicción con el feminismo secular (Badrán, Margot 2006a; Tohidi, Nayereh 2006).

Atendiendo a las conclusiones de los 4 Congresos Internacionales sobre Feminismo Islámico, celebrados en España, podemos agrupar las líneas de actuación de este movimiento en los siguientes ejes:

#### 1.- Emancipación de las mujeres musulmanas

a) Ayudar a transformar las leyes discriminatorias hacia las mujeres. El feminismo islámico es una realidad emergente, que hay que visualizar como una alternativa a las lecturas machistas dominantes.

b) El Feminismo Islámico no tiene sexo ni es “un asunto de mujeres”. Es necesario involucrar a los hombres en la lucha de las mujeres para lograr la igualdad de derechos.

c) Impulsar la participación de las mujeres en los órganos de decisión, y en todas las áreas de la sociedad, y por tanto estamos en contra de todas aquellas prácticas culturales no realmente islámicas que entorpecen esta participación.

d) Denunciamos todas las formas de violencia contra las mujeres que se justifican en nombre del islam, como los crímenes de honor, la violencia doméstica, la mutilación genital femenina, las lapidaciones y otros castigos corporales.

## 2.- Ámbito religioso

a) Este feminismo se deriva de la revelación coránica, y parte de la convicción de que el Corán no justifica el patriarcado.

b) El Islam puede liberar a la mujer y cambiar su estatus actual. Para ello, es necesario abrir las puertas del ijtihad (esfuerzo de interpretación), teniendo en cuenta el contexto de las sociedades del siglo XXI. Es necesario continuar el ijtihad de género, por la recuperación del mensaje igualitario del islam y la libertad de interpretación y de conciencia.

c) No confundir las leyes elaboradas por los hombres con el concepto más amplio de la Sharia.

d) Reclamar el acceso a la mezquita como un derecho de las mujeres musulmanas.

e) El feminismo islámico está llamado a transformar las a menudo conflictivas relaciones entre religión y feminismo, llamando a la recuperación de la dimensión espiritual de este movimiento.

## 3.- Interlocución y relaciones con otros movimientos feministas

a) Desde el movimiento feminista global, hay que tener en cuenta la diversidad de criterios e interpretaciones legítimas dentro del Islam.

b) Reclamar a las feministas no musulmanas que no acepten como única lectura posible del Islam la de los sectores más machistas y reaccionarios. Esta práctica dificulta la colaboración entre las mujeres musulmanas que luchan por sus derechos y el movimiento feminista global.

c) Ya no podemos aceptar la existencia de un discurso único y etnocéntrico sobre el “feminismo”, sino que es necesario hablar de “feminismos”, y éstos han de ser más inclusivos, aceptar la legitimidad de las luchas de las mujeres a nivel local y transnacional, teniendo en cuenta la diversidad de los procesos históricos, sociales, culturales, políticos y económicos de los distintos países. Hay que respetar el derecho a la diferencia y a la especificidad de los diversos movimientos de mujeres.

d) Es necesario construir redes para vincular, compartir y difundir lo que aprendemos a partir de nuestras propias fuentes textuales. Diseñar

estratégicas que nos permitan hacer llegar este conocimiento a todas las mujeres.

e) Para prevenir conflictos hay que provocar el diálogo. En los espacios de los intersticios nadie tiene la norma: tenemos que construir en común. Desde el conocimiento mutuo hacia el reconocimiento mutuo.

#### 4.- Mujeres musulmanas en Occidente

a) Buscar el apoyo desde dentro de las comunidades para combatir cualquier forma de discriminación.

b) Desde el contexto de los países occidentales, reivindicar para las mujeres musulmanas inmigrantes un estatus de ciudadanas de pleno derecho. Es necesario modificar las leyes de reagrupación familiar, y defender los derechos específicos de las mujeres musulmanas, permitiéndoles el acceso al espacio público, a las mezquitas y a las tomas de decisión y poder en igualdad de condiciones.

#### 5.- Legislación y ámbito social

a) Denunciar los códigos de familia discriminatorios que se implementan en muchos países de mayoría musulmana.

b) El Feminismo Islámico está basado en un principio fundamental de la ética coránica, como es la justicia. Esta justicia no puede limitarse a las relaciones de género, sino también a la justicia social en un sentido más amplio, lo cual incluye justicia económica, el pluralismo religioso y los valores democráticos.

#### 4.3.3 Bases Coránicas y papel de la religión

El argumento básico de feminismo islámico es que el Corán afirma el principio de igualdad de todos los seres humanos, y que la práctica de la igualdad de mujeres y hombres (y otras categorías de personas) se ha impedido o subvertido por las ideas patriarcales (ideología) y prácticas de la jurisprudencia islámica, o fiqh, consolidado en su forma clásica desarrollada en el siglo noveno bajo patrones de pensamiento y comportamientos patriarcales que han perdurado hasta hoy. Es esta misma jurisprudencia patriarcal la que

ha determinado las diversas formulaciones contemporáneas de la Shari'a (Badrán, Margot 2002, 2006a; Lamrabet, Asma 2011; Guardi, Jolanda y Bedendo, Renata 2011).

Por otro lado, siguiendo a estas autoras (Badrán, Margot 2002, 2006a; Lamrabet, Asma 2011; Guardi, Jolanda y Bedendo, Renata 2011), el patriarcado se ha aprovechado de los hadices, que son los dichos y hechos del profeta Mahoma, pero que no siempre son auténticos, pues son de dudosa procedencia y fiabilidad, y se suelen utilizar fuera de contexto. Por eso una de las prioridades del feminismo islámico es ir directamente al texto central sagrado del Islam, el Corán, en un esfuerzo por recuperar el mensaje igualitario. Algunas mujeres se centran exclusivamente en el Corán (las norteamericanas Amina Wadud, y Rifaat Hassan, y la Saudí Fátima Naseef), mientras que otros aplican sus relecturas del Corán para el examen de las diversas formulaciones de la Shari'a (el libanés Al-Hibri, o la paquistaní Shaheen Sardar Ali), y otras se centran en volver a examinar los hadices (la marroquí Fátima Mernissi, o el turco Hidayet Tuksal).

La Hermenéutica feminista ha adoptado tres enfoques:

- 1) revisar aleyas del Corán para corregir historias falsas en circulación común, como los relatos de la creación y de los acontecimientos en el Jardín del Edén que han apuntaladas pretensiones de superioridad masculina;
- 2) citando aleyas que inequívocamente enunciar la igualdad de mujeres y hombres;
- 3) la deconstrucción aleyas atento a la diferencia de hombres y mujeres que han sido comúnmente interpretado de maneras que justifican la dominación masculina.

Por su parte, Asma Barlas (2005), en su hermenéutica del Corán establece que, según el principio del tawhid (unicidad) podemos aseverar lo siguiente:

- 1) El Qur'án no nos puede enseñar que los hombres sean los intermediarios de las mujeres. Eso va contra el tawhid.



2) Nos dice que Dios es justo. La justicia divina no puede hacer daño a nadie. No puede ir en contra de los derechos de los demás. El patriarcado, por costumbre, va en contra de los derechos de las mujeres.

3) Dios no ha sido creado. Está por encima del sexo, no se puede representar en un lenguaje humano. Las convenciones lingüísticas hacen que se utilice en masculino pero eso no es correcto.

Y esto se debe a que el Corán no dice que los hombres crean las normas. El Corán habla muy poco de género. No considera que el sexo sea importante para la práctica de un creyente. Es revolucionario porque no hay una diferencia según los sexos. Lo único que les distingue es su práctica moral. Existen diferencias entre los que creen y los que no creen (Barlas, Asma 2005).

El Feminismo islámico defiende los derechos de las mujeres, la igualdad de género y la justicia social mediante el discurso islámico como su discurso primordial, aunque no necesariamente el único (Badrán, Margot 2002, 2006a; Guardi, Jolanda y Bedendo, Renata 2011; Lamrabet, Asma 2011; Mernissi, Fátima 2001a; Moghadam, Valentine 2005). Así, aunque las metodologías básicas utilizadas son las metodologías clásicas islámicas de la *ijtihad* (investigación independiente de las fuentes religiosas), y *tafsir* (interpretación del Corán), el discurso feminista islámico en Irán, por ejemplo, se basa en discursos y metodologías seculares para fortalecer y ampliar sus reclamaciones. Y la feminista Amina Wadud en su interpretación del Corán combina metodologías clásicas islámicas con las nuevas herramientas de las ciencias sociales y los discursos seculares del derecho y la justicia, y también los métodos y herramientas de la lingüística, la historia, la crítica literaria, la sociología, la antropología, etc... (Badrán, Margot 2002, 2006a; Guardi, Jolanda y Bedendo, Renata 2011; Lamrabet, Asma 2011; Mernissi, Fátima 2001a; Moghadam, Valentine 2005). Finalmente, es interesante destacar que, al abordar el Corán, las mujeres aportan a sus lecturas su propia experiencia y sus propias preguntas como mujeres (Badrán, Margot 2002).

En este sentido, no se comprende bien cuál es la discrepancia que encuentra el feminismo occidental en aceptar al feminismo islámico como

interlocutor válido, si tenemos en cuenta que la propia “teoría feminista indaga en las fuentes religiosas, filosóficas, científicas, históricas, antropológicas, artísticas y también en el llamado sentido común, para desarticular las falsedades, prejuicios y contradicciones que legitiman la dominación sexual” (De Miguel, Ana 2003:133), y que la definición de Celia Amorós (1990:156) de Feminismo ilustrado como aquel que: “consiste en la reivindicación de la mujer en busca de un mundo más favorable e igualitario para ella con respecto al hombre. Lo que se requiere para conseguir mejoras en la lucha del feminismo, es una autoconciencia para reivindicar sus derechos”... En realidad el feminismo islámico, según sus defensoras, plantea los mismos temas y busca respuestas y soluciones en muchos ámbitos, además de en el religioso, como acabamos de ver.

Así lo explican algunos de los representantes de este movimiento:

“La clave radica en el hecho de comprender que el adjetivo islámico no implica una reducción de la exigencia básica de la igualdad de género en su sentido más universal” (Prado, Abdennur 2005).

Y la Presidenta de Mujeres Musulmanas de España, Laure Rodríguez:

“Concibo el Islam no como una religión, sino como una acción verbal enlazada a una Revolución liberal en clave de igualdad que viene a romper con un Antiguo Régimen. Ya en sus orígenes, nos encontramos con elocuentes discursos feministas y de mujeres revolucionarias que reivindicaban su espacio en igualdad de condiciones, y así ha sido durante siglos ¿cuál es la diferencia? que ahora se ha querido visibilizar porque por algún motivo ha interesado” (refiriéndose a las revoluciones de la Primavera Árabe). (Rodríguez, Laure 2012).

Esta feminista no entiendo, tampoco la fobia hacia las religiones y un rechazo a otras maneras de entenderse mujer por parte del feminismo occidental, y esa idea de “No es compatible la religión con la libertad de la mujer”, que viene a ser lo que comentó la argelina Wassila Tamzali de que “El ‘feminismo islámico’ no existe [...] es un oxímoron [...] No nos engañemos.

El feminismo es una ideología de liberación y el islam es de obediencia” (Doria, Sergi 2011).

A esto, Laure Rodríguez responde que:

“el Islam es utilizado como el paraguas protector para llevar a cabo todo tipo de discriminaciones, pero si lo identificamos como el origen de estas barbaridades, entonces se estará dando la razón a los fanáticos y se incurrirá en el error de lecturas esencialistas de la religión. Y es ahí donde nuestro enfoque difiere. Partir de la idea de considerar a todas las religiones misóginas por naturaleza supone como única vía de liberación el abandonando de la creencia. Pero ¿por qué tenemos que aceptar que sean las únicas interpretaciones posibles? ¿por qué no podemos tener el derecho a interpretarlo desde una perspectiva de género?” (Rodríguez, Laure 2011b)

Quizá el problema radique en los discursos que circulan en la sociedad, como los planteamientos wahabís de Arabia Saudí, como explica Amina Wadud:

“El problema con el movimiento wahabi es que tienen medios económicos para exportar una articulación muy específica que excluye a las mujeres. Los wahabis son los grupos de Bush que los utilizan para dividirnos” (Wadud, Amina 2005).

Unido a la idea de que religión es incompatible con el feminismo, suele ir la idea de que el feminismo islámico pretende crear un estado islamista, a lo que Laure Rodríguez (2011b) y Valentine Moghadam (2005) replican que, tanto ellas como parte de los intelectuales musulmanes y de las feministas islámicas defienden Estados Laicos en los que se separe claramente política y religión, y en los que “se respeten las libertades individuales pero que nuestros gobiernos, administraciones y servicios no tengan cortes o apoyos religiosos” (Rodríguez, Laure 2011b).

A este respecto es interesante destacar que las propias feministas islámicas entienden que puede haber temas por los que luchar que no requieran de una relectura del Corán o una justificación islámica, como puede

ser la igualdad de salarios en determinados países, sobre todo occidentales, o temas como la falta de trabajo, la vivienda, las drogas..., pero que en otros contextos, principalmente en los países musulmanes, que argumentan y defienden las prácticas lesivas contra las mujeres, como la poligamia o la lapidación, en el Islam y en el discurso religioso, el feminismo islámico se hace imprescindible alegando, con argumentos fundamentados en el Corán, que esas prácticas no son islámicas (Marín, Gloria 2007; Mernissi, Fátima 1995, 1999; Moghadam, Valentine 2005). Pero al mismo tiempo, entienden que esa fundamentación islámica debe ser complementada con otras como la recogida de firmas, presiones internacionales... (Marín, Gloria 2007).

#### 4.3.4 Feministas islámicas vs feministas islamistas

Ante la confusión que generan las dos opciones de feminismo, hemos considera importante introducir este apartado e intentar aclarar ambas modalidades y sus diferencias.

Margot Badrán (2006a) explica que las diferencias básicas entre los dos serían las siguientes:

“Para el feminismo islámico, la igualdad entre hombres y mujeres debe reivindicarse a partir de una relectura del Corán, con un discurso claro entre los derechos y deberes de cada ser humano, y sin ningún mediador entre la persona y Dios. Por lo tanto, no se admite la obediencia al marido, sino que se reclama la mutualidad entre la pareja. El género no entraría como concepto sino sólo como hecho biológico. Este punto, el de la igualdad total (en la sociedad y en la familia), es lo que diferencia el feminismo islámico del discurso islamista, que sólo reivindica una igualdad formal en la esfera pública pero no en el ámbito privado: el hombre sigue siendo la autoridad a quien se le debe obediencia. Así pues, el islamismo es contradictorio, y reconoce la superioridad del hombre hacia la mujer, en consecuencia, va en contra del mismo Corán.”

Es decir, coinciden islamistas en cuanto a la igualdad en lo espiritual y en lo público: derecho a la educación, a la participación política, al trabajo y a la

promoción laboral, al acceso al poder... pero no en lo privado, ámbito para el que mientras las islámicas proponen la “mutualidad en la pareja” (Wadud, Amina 2005), las islamistas proponen la “complementariedad del hombre y la mujer”, y no la igualdad. (Marín, Gloria 2007).

#### 4.3.5 Dificultades

Por un lado, si bien en algunos contextos, como los de la migración, dificultan el acercamiento de las mujeres a los entornos de debate, y a temas como el de la igualdad de género, muchas veces porque

“no se cuestionan qué es el Islam, y funcionan más sobre una identidad de rechazo: son musulmanas porque no son occidentales, a favor de la familia, la maternidad. etc. No lo ven como una sumisión.” (Abdelaziz, Malika 2006),

también es cierto

“que tal vez no de manera consciente, pero hay mujeres que dicen que no son feministas y al mismo tiempo defienden que las mujeres no son inferiores y que pueden trabajar. Esto es feminismo. [... Además], después de los congresos, las comunidades se cuestionen cosas que antes daban por hechas. Las mujeres musulmanas han adoptado el discurso del feminismo islámico sin ser conscientes”. (Andújar, Ndeye en Pérez, Sandra 2008).

Hay que ser conscientes de que el feminismo islámico estará entre los objetivos de las mujeres inmigrantes cuando éste haya nacido dentro de la propia inmigración. Seguramente, tenga más eco en la próxima generación, en las mujeres formadas que ya son de aquí, y a las que ya no se les puede decir que su religión las ordena que estén en casa sin trabajar (Abdelaziz, Malika 2006; Pérez, Sandra 2008).

En este sentido, el feminismo islámico

“necesita una estrategia y debe interesarse por la gente, para lo que debe buscar convergencias con el feminismo global, con pactos concretos, logrando que lo personal sea político y viceversa. Las feministas españolas o europeas no se preocupan de las mujeres

inmigrantes excepto cuando se habla del velo... Para debatir debes existir, y debe haber un contacto directo más allá de la mediación o la promoción de asociaciones". (Abdelaziz, Malika 2006).

Como ya hemos explicado antes, hay temas para los que una lectura feminista del libro sagrado no dará como resultado una solución a los problemas (Marín, Gloria 2007; Mernissi, Fátima 1995, 1999; Moghadam, Valentine 2005), de ahí que feministas como Valentine Moghadam (2005), Amina Wadud (2005) o Malika Abdelaziz (2006), entre otras, defiendan que el feminismo islámico debe centrarse en los problemas de la clase obrera y de las clases pobres, que es necesario hablar también de las discriminaciones en los derechos sociales y civiles.

La propia Amina Wadud (2005) reconoce:

"el discurso coránico es un poco elitista pero si se relaciona la teoría con la práctica lo más específico es la sharía y esta tiene una implicación real en nuestras vidas, tiene unas ideas basadas en una ortopraxis [acción correcta]. Se debe vincular lo que dicen la élite y la masa de la población. Se tienen que construir redes para que haya un vínculo. Sino, este discurso no llegará, no se conseguirá construir este paradigma de las mujeres. Tiene que ser un movimiento simultáneo de pensamiento y acción. Nunca se ha de olvidar la voz de las mujeres, sobre todo de las pobres".



## Capítulo 5. Conclusiones

Entre las conclusiones que hemos obtenido de esta revisión bibliográfica, podemos destacar las siguientes:

En primer lugar, señalar que el papel del Feminismo Islámico como feminismo poscolonial y como parte del feminismo global debe ser reconocido como plenamente válido por parte del feminismo occidental, ya que aunque se pueda discrepar en el papel que se concede a la religión, lo cierto es que puede ofrecer alternativas y respuestas concretas y contextualizadas a problemas concretos que las mujeres y hombres musulmanes se encuentren a lo largo y ancho del planeta. El problema es que deben hacer frente no sólo al feminismo occidental y al fundamentalismo mal llamado islámico, sino también a todo el racismo e islamofobia creciente hacia el colectivo musulmán.

Sobre este punto no podemos olvidar el reduccionismo con el que se suele representar todo lo relacionado con el Islam y el amplio y diverso colectivo musulmán, y que por ende, se extiende a todo lo que tiene que ver con las mujeres musulmanas y sus contextos. Esta reducción simplista se limita básicamente a dos o tres países (Irán, Afganistán y Arabia Saudí), obviando toda la riqueza y diversidad que existe en todos los países de cultura o religión islámica (por ejemplo, se desconoce casi todo sobre países como Indonesia o Malasia, de mayoría musulmana), así como todo el sustrato cultural anterior a la aparición del Islam, y que todavía subsiste en la memoria colectiva y en sus rituales y creencias, como la ablación, que actualmente se asocian en exclusiva al Islam.

En lo que respecta al papel que se da a la religión, si partimos de la base de que previamente se han desarrollado lecturas alternativas y con una perspectiva feminista de los libros sagrados del cristianismo y del judaísmo, ¿por qué no del Islam?. Además, si nos fijamos, por ejemplo, en la teología de la liberación, ésta ha dado respuestas concretas y contextualizadas a los

problemas y necesidades de las comunidades indígenas y empobrecidas de varios países latinoamericanos. Si esa visión alternativa puede funcionar, ¿por qué no la del Islam?. Igualmente, las propias feministas islámicas defienden Estados Laicos, y que además de una cuestión religiosa se entremezclan cuestiones políticas, sociales y económicas, y lo que nos parece más importante: no es imprescindible ser musulmana para poder identificarse como feminista islámica. En cualquier caso, hay que ver cómo evolucionan las cosas en los países musulmanes, más ahora con las Revoluciones de la Primavera Árabe para poder analizar el papel que puede llegar a jugar este feminismo, y si es capaz de responder a las demandas de las mujeres y de las clases obreras y pobres.

También es importante destacar el interés que las feministas islámicas, siendo conscientes del posible elitismo en el que pueden estancarse, se insistan a sí mismas en la necesidad de conectar el trabajo académico de las teólogas musulmanas con las activistas que trabajan por la mejora de los derechos de las mujeres sobre el terreno. Sin embargo, todavía queda mucho trabajo por hacer, y tienen que ser capaces de desarrollar las estrategias y herramientas que les permitan un verdadero acercamiento a las clases obreras, pobres, y a los colectivos inmigrantes, tanto en los países musulmanes como en los occidentales.

En lo concerniente a la inmigración hay que tener en cuenta la situación económica, social y política de los países de acogida, que dista mucho de ser homogénea, pues no es lo mismo Suecia que Portugal o Argentina, del mismo modo que las características que acompañan a las personas migrantes musulmanas (también al resto) pueden ser también muy diversas, con múltiples particularidades que interseccionan entre ellas (corriente islámica a la que se adscriba, país de origen, clase social, nivel cultural, orientación sexual, el ser practicante o no...). Esto hace imposible un tratamiento uniforme de la propia inmigración, así como de las estrategias que el feminismo global, y el feminismo islámico en particular, desarrolle.

Por este motivo es interesante destacar que ya los propios inicios del feminismo islámico han surgido en contextos muy diferentes, por lo que es más fácil que sepan adaptarse a estas fluctuaciones.

Por otro lado, hay que insistir mucho en la diferenciación entre feministas islámicas o musulmanas y las islamistas. Dentro de esto, es interesante la propuesta que hacen de entender a la pareja como una mutualidad, porque ya no es que uno de los miembros de la pareja complete al otro completándolo en aquello que le “falta”, sino que se concibe a los dos miembros como seres plenos que se ayudan mutuamente.

## 6. Bibliografía y Biblioweb

- Adlbi, Sirin (2012a) La cooperación no gubernamental española en Marruecos y la construcción de la "islamofobia" en las relaciones internacionales. *Revista de Relaciones Internacionales*, UAM-GERI. [Consultado en [http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones\\_Internacionales&page=article&op=view&path%](http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales&page=article&op=view&path%252F) el 10 de Agosto de 2012].
- Adlbi, Sirin (2012b). Colonialidad, Feminismo e Islam. [Consultado en <http://www.rebellion.org/docs/150680.pdf> el 10 de Agosto de 2012].
- Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven and London: Yale UP.
- Alí, Zahra (2012). Mujeres, feminismo e Islam: Descolonizar, liberalizar y liberar el Feminismo. [Consultado en <http://www.vientosur.info/spip/spip.php?article7052> el 15 de Agosto de 2012].
- Álvarez Méndez, J. M. (1986) "Investigación Cualitativa/Investigación Cuantitativa: ¿Una falsa disyuntiva?". En Cook, T. D., Reichardt, Ch. S. (Eds.), *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*, 9-23. Madrid: Ediciones Morata.
- Amara, Fadela (2004): Ni putas Ni sumisas. Ediciones Cátedra, Madrid.
- Amirian, Nazanín. y Zein, Martha (2009) *El Islam sin velo*. Ediciones del Bronce (Planeta). España
- Amorós, Celia (1990). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Editorial del hombre – Anthropos-. Buenos Aires.
- Amorós, Celia (2005). "Feminismo y multiculturalismo", en Amorós, Celia y Miguel, Ana (de) (Eds.) (2005). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Minerva Ediciones. Madrid. 214-264.
- Amorós, Celia (2009). *Vetas de ilustración: Reflexiones sobre feminismo e islam*, Madrid, Ed. Cátedra.
- Andújar, Ndeye (2007). Debate sobre feminismo e islamismo. Ni Putas Ni Sumisas y la instrumentalización política de la batalla contra el velo. [Consultado en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=47147> el 22 de Mayo de 2011].
- Arnal, J., Del Rincón, D. y Latorre, A. (1992). *Investigación educativa. Metodologías de investigación educativa*. Barcelona: Labor.
- Badrán, Margot (2002). Islamic feminism is on the whole more radical than Muslims' secular feminisms, argues. [Consultado en Al-Ahram Weekly Online, el 15 de Julio de 2012].
- Badrán, Margot (2006a). "Feminisme Islámico: Una evaluación". Actas 2º Congreso Internacional de Feminismo Islámico. [Consultado en <http://feminismeislamic.org/es/2congres/actescongres2/> el 22 de Junio de 2012].
- Badrán, Margot (2006b). "Le féminisme islamique en mouvement", en Commission Islam et laïcité y UNESCO (2006) *'Existe-t-il un féminisme musulman?'*. Unesco.

- Barlas, Asma (2005). Actas 1º Congreso Internacional de Feminismo Islámico. [Consultado en <http://feminismeislamic.org/es/1congres/actes/> el 26 de Junio de 2012]
- Belgrano, Milagros (2006). Ni putas ni sumisas. Fadela Amara: Una mujer sin velo [Consultado en [http://www.mediterraneas.org/article.php3?id\\_article=499](http://www.mediterraneas.org/article.php3?id_article=499) el 13 de Mayo de 2012].
- Benach, Nuria., y Tello, Rosa. (2005). Reseña de Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos. Mary Nash. Lectora 11, 283-289.
- Bessis, Sophie (2002). *Occidente y los Otros. Historia de una supremacía*. Madrid: Alianza.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós.
- Cohen, L. y Manion, L. (2002). *Métodos de investigación educativa*. Madrid: La Muralla
- Cook, T. D. y Reichardt, CH.S. (1986). *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- De Miguel, Ana (2001). *Feminismo.es...y será*, Universidad de Córdoba,
- De Miguel, Ana (2003). El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación: el caso de la violencia contra las mujeres. *Revista Internacional de Sociología –RIS–*, 35, 127-150).
- De Miguel, Ana (2005). El feminismo a través de la historia I. Feminismo premoderno. [Consultado en <http://www.nodo50.org/mujeresred/spip.php?article1309> el 7 de Julio de 2012].
- Díez, Enrique Javier (2003). La construcción del racismo a través del discurso social: el caso de la inmigración. [Consultado en <http://www.equintanilla.com/articulos.php> el 10 de Mayo de 2011].
- Díez, Enrique Javier, y Salas, A., (2011). Migración y crisis: como factor de riesgo en el retroceso del imaginario romántico de una sociedad mestiza y multicultural: la construcción de una ciudadanía mundial, *ÁNFORA*; Julio-Diciembre, 31, 53 - 74.
- Doria, Sergi (2011). Wassyla Tamzali: «El feminismo islámico no existe». [Consultado en <http://www.nodo50.org/mujeresred/spip.php?article1912> el 17 de Julio de 2012].
- Escudero, Mansur (2005). Actas 1º Congreso Internacional de Feminismo Islámico. [Consultado en <http://feminismeislamic.org/es/1congres/actes/> el 26 de Junio de 2012]
- Fairclough, N.; Wodak, R. (1997). “Critical discourse analysis”. En Teun Van Dijk (Hg.) (1997). *Discourse. Studies: A Multidisciplinary Introduction*. (2). London.
- Fundación BBVA, (2010). Transatlantic Trends: Inmigración.[Recuperado el 1 de agosto de 2011, de [http://www.fbbva.es/TLFU/dat/resultados\\_transatlantic\\_inmigracion\\_2010.pdf](http://www.fbbva.es/TLFU/dat/resultados_transatlantic_inmigracion_2010.pdf)]
- Glaser, B. y Strauss, A. (1967). *The Discovery of grounded Theory*. New Jersey: Aldine de Gruyter, Ed.
- Goetz, J.P. Y Lecompte, M.D. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid: Morata.
- Guardi, Jolanda y Bedendo, Renata (2011). *Teólogas, musulmanas, feministas* Narcea, S.A. de Ediciones .



- Junta Islámica Catalana. (2008). *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Oozebap.
- Lagarejos, Mercedes (2004). Mary Nash: "El modelo de feminismo occidental no puede convertirse en la única medida del avance de las mujeres del mundo". *Pueblos. Revista de información y debate* [Consultado en <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article49> el 14 de agosto de 2012]
- Laguna, Marcela (2008). La construcción del sujeto feminista en el contexto postcolonial. [Consultado en [http://www.webislam.com/articulos/34803-la\\_construccion\\_del\\_sujeto\\_feminista\\_en\\_el\\_contexto\\_postcolonial.html](http://www.webislam.com/articulos/34803-la_construccion_del_sujeto_feminista_en_el_contexto_postcolonial.html) el 25 de Julio de 2012].
- Lamrabet, Asma (2008). *Aisha, esposa del Profeta. El Islam en femenino*. Junta Islámica, Barcelona.
- Lamrabet, Asma (2011). *El Corán y las mujeres*. Icaria Editorial, Madrid
- León, Estella y Amorós, Celia (2008). El feminismo filosófico en España: entrevista a Celia Amorós. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* 38, 197-203.
- Malika Abdelaziz (2006). Feminisme islàmic i immigració. Actas 2º Congreso Internacional de Feminismo Islámico. [Consultado en <http://feminismeislamic.org/es/2congres/actescongres2/> el 26 de Junio de 2012]
- Marcos, Sylvia (2010). *Cruzando fronteras: Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. México: CIDECI-Universidad de la Tierra, Chiapas.
- Marín, Gloria (2007). Crónica del Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico [www.nodo50.org/feminismos/](http://www.nodo50.org/feminismos/); [Consultado en <http://feminismeislamic.org/es/2congres/actescongres2/> el 26 de Junio de 2012]
- Mernissi, Fátima (1995). *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*. Icaria Editorial, Barcelona.
- Mernissi, Fátima (1999). *El harén político. El Profeta y las mujeres*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid.
- Mernissi, F. (2001a). Sobre la autonomía del feminismo árabe. [Consultado en <http://www.webislam.com/?idt=1923> el 13 de Junio de 2011]
- Mernissi, F. (2001b). El velo y el terror. [Consultado en <http://www.webislam.com/?idt=2369> el 7 de mayo de 2011]
- Miralles, R. (1997). Islam y Mundo árabe en la escuela y medios de comunicación. [Recuperado el 23 de Julio de 2011, de [http://www.mundoarabe.org/estudio\\_sobre\\_el\\_islam\\_y\\_mundo\\_%E1rabe.htm](http://www.mundoarabe.org/estudio_sobre_el_islam_y_mundo_%E1rabe.htm)]
- Moghadam, Valentine (2005). Actas 1º Congreso Internacional de Feminismo Islámico. [Consultado en <http://feminismeislamic.org/es/1congres/actes/> el 26 de Junio de 2012]
- Mohanty, Chandra 1984 (2008). "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales" en Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída (eds.) (2008).



- Descolonizando el feminismo*. Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer. Madrid. 117-163.
- Nash, Mary (2004). *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos* Barcelona, Alianza editorial.
- Pérez, Sandra (2008). Ndeye Andújar: Las musulmanas han adoptado el discurso del feminismo islámico sin ser conscientes. [Consultado en [http://www.webislam.com/articulos/34794-ndeye\\_andujar\\_las\\_musulmanas\\_han\\_adoptado\\_el\\_discurso\\_del\\_feminismo\\_islamico\\_sin.html](http://www.webislam.com/articulos/34794-ndeye_andujar_las_musulmanas_han_adoptado_el_discurso_del_feminismo_islamico_sin.html) el 15 de Octubre de 2011].
- Prado, Abdennur (2005). Actas 1º Congreso Internacional de Feminismo Islámico. [Consultado en <http://feminismeislamic.org/es/1congres/actes/> el 26 de Junio de 2012]
- Rivera, Vanessa (2012). El Feminismo Islámico y Dos Discursos sobre la Mujer Musulmana. [Consultado en [http://www.webislam.com/articulos/75749-el\\_feminismo\\_islamico\\_y\\_dos\\_discursos\\_sobre\\_la\\_mujer\\_musulmana.html](http://www.webislam.com/articulos/75749-el_feminismo_islamico_y_dos_discursos_sobre_la_mujer_musulmana.html) el 9 de Agosto de 2012].
- Rodríguez, Laure (2011a). El velo en el punto de mira: género y racismo. [Consultado en <http://mlaurerodriguezquirola.wordpress.com/2011/04/13/el-velo-en-el-punto-de-mira-genero-y-racismo/> el 11 de Julio de 2012].
- Rodríguez, Laure (2011b). Interlocución desde el Feminismo Islámico con otros grupos de mujeres. [Consultado en <http://mlaurerodriguezquirola.wordpress.com/2011/05/23/interlocucion-desde-el-feminismo-islamico-con-otros-grupos-de-mujeres/> el 11 de Julio de 2012]
- Rodríguez, Laure (2012). MUJER Y REVOLUCIÓN: Reflexiones para la descolonización ideológica. [Consultado en <http://mlaurerodriguezquirola.wordpress.com/2012/04/13/mujer-y-revolucion-reflexiones-para-la-descolonizacion-ideologica/> el 15 de Agosto de 2012].
- Rodríguez, Rosa María (1997). *El modelo Frankensntein, De la diferencia a la cultura post*, Ed.Tecnos, Madrid.
- Rodríguez, María Rosa (2006). Feminismo Islámico. [Consultado en [www.creatividadfeminista.org/articulos/2006/feminismo\\_islamico.htm](http://www.creatividadfeminista.org/articulos/2006/feminismo_islamico.htm) el 7 de Mayo de 2012].
- Saíd, Edward (2003). *Orientalismo*. Debolsillo.
- Salas, Ana (2011a). "Racismo, percepción del inmigrante en la sociedad, los mass media, y la educación en contextos de crisis". *Revista PI MAGAZINE*, 2. [<http://www.revistapimagazine.com/imagesnew2/0/0/0/2/1/7/3/6/4/PIMAGAZINE2-2011-SALAS-A-RACISMO-PERCEPCION-INMIGRANTE.pdf>]
- Salas, Ana (2011b). "La cultura islámica y el velo en la escuela: percepción del profesorado". Ponencia presentada al Congreso: International Conference: Negotiating Identity in Migration Processes. Madrid: Centro de Ciencias Humanas y Sociales, 26-28 de Octubre, 2011.

- Salas, Ana (2012a). "Percepciones del profesorado sobre el velo islámico: estudio exploratorio." Ponencia presentada al Congreso: II Congreso Internacional sobre Diagnóstico y Orientación. "Gestión de la diversidad cultural en un mundo digital en red", Jaén: Universidad de Jaén, 8-10 de Marzo, 2012. ISBN: 978-84-15385-42-4.
- Salas, Ana (2012b). "Derecho a la educación vs sumisión patriarcal: el caso del velo islámico en la escuela". VII Congreso Internacional de Filosofía de la Educación: "Educación, Libertad y Cuidado". Madrid, 27-29 de Junio de 2012. Modalidad On-Line.
- Stolcke, Verena (1994). "Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión". En AA.VV. (1994). *Extranjeros en el Paraíso*. Virus. Barcelona.
- The Runnymede Trust (1997). *Islamophobia: A Challenge for Us All*. Informe de la Comisión para los musulmanes británicos y la islamofobia (Commission on British Muslims and Islamophobia).
- Tohidi, Nayereh (2006) Actas del 2º Congreso Internacional de Feminismo Islámico [Consultado en <http://feminismeislamic.org/es/2congres/actescongres2/> el 26 de Junio de 2012].
- Van Dijk, Teun (1997). *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona: Paidós.
- Velasco, H. M. y Díaz de Rada, A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Trotta, España.
- Wadud, Amina (2005). Actas 1º Congreso Internacional de Feminismo Islámico. [Consultado en <http://feminismeislamic.org/es/1congres/actes/> el 26 de Junio de 2012]
- Znaniecki, F. (1934) *The method of sociology*, New York, Rinehart & Company, Inc.